

ترجمہ متن و شرح کامل

# رسائل شرح انصاری (۱۰)

پہ درویش پرستش و پارسش

جلد نهم

احتیاط

استاد سیدنی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۹	ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۹
۱۹	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۰	فهرست مطالب
۳۰	مطلب دوم (در اشتباه واجب با غیر حرام است)
۳۰	اشاره
۳۰	اما قسم اول: در جایی است که شبهه وجوبیه، و دوران میان متباینین]
۳۰	اشاره
۳۴	مسئله اول [اشتباه واجب به غیر آن به دلیل عدم نص:]
۳۴	اشاره
۳۴	اما مسأله اول (یعنی حرمت مخالفت قطعیه):
۳۵	و اما مسأله دوم (یعنی موافقت قطعیه):
۳۵	اشاره
۳۵	(مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نص)
۳۵	اشاره
۳۵	تشریح المسائل
۳۸	(چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟)
۳۸	(تقریر و بررسی یک اشکال)
۳۹	(پاسخ شیخ به اشکال فوق)
۳۹	(دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله)
۳۹	تشریح المسائل
۴۳	(ادله کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می‌دانند)

- ۴۳ ..... (پاسخ شیخ به اشکال فوق)
- ۴۴ ..... تشریح المسائل
- ۴۶ ..... (عدم جواز تمسک در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادله برائت)
- ۴۷ ..... تشریح المسائل
- ۵۱ ..... (کلام محقق رحمه الله در عدم وجوب احتیاط در این مسئله)
- ۵۲ ..... تشریح المسائل
- ۵۶ ..... (از ظاهر کلمات محقق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می‌شود)
- ۵۶ ..... اشاره
- ۵۷ ..... تشریح المسائل
- ۵۹ ..... (مناقشه در کلام محقق قمی)
- ۵۹ ..... اشاره
- ۶۰ ..... تشریح المسائل
- ۶۵ ..... (بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن)
- ۶۵ ..... اشاره
- ۶۵ ..... تشریح المسائل
- ۶۸ ..... (اشکال:)
- ۶۹ ..... (اشکال وجه اول:)
- ۶۹ ..... اشاره
- ۷۰ ..... تشریح المسائل
- ۷۵ ..... دفع یک توهم:
- ۷۵ ..... (دفع توهم فوق و دلیل آن:)
- ۷۵ ..... اشاره
- ۷۶ ..... تشریح المسائل
- ۸۰ ..... حاصل مطلب اینکه:

- ۸۰ ..... اشاره
- ۸۱ ..... تشریح المسائل
- ۸۴ ..... (اشکال:)
- ۸۴ ..... (پاسخ شیخ به اشکال فوق)
- ۸۴ ..... اشاره
- ۸۵ ..... تشریح المسائل
- ۹۱ ..... مسئله دوم: (اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نص)
- ۹۱ ..... اشاره
- ۹۲ ..... تشریح المسائل
- ۹۴ ..... تشریح المسائل
- ۹۸ ..... مسأله سوم
- ۹۸ ..... اشاره
- ۹۸ ..... تشریح المسائل
- ۱۰۰ ..... مسأله چهارم
- ۱۰۰ ..... اشاره
- ۱۰۰ ..... (وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه)
- ۱۰۰ ..... (محقق قمی (ره) مخالف احتیاط در این مسئله است)
- ۱۰۱ ..... (پاسخ شیخ به رأی جناب قمی)
- ۱۰۱ ..... (مؤیدی بر آنچه گفته شد)
- ۱۰۱ ..... تشریح المسائل
- ۱۰۴ ..... و ینیغی التنبيه علی امور:
- ۱۰۴ ..... الأول
- ۱۰۴ ..... اشاره
- ۱۰۴ ..... (تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می‌دهد)

- ۱۰۵ ..... (دو دلیل حلی بر ادعای سقوط شرط مجهول)
- ۱۰۶ ..... (مناقشه شیخ در ادله حضرات)
- ۱۰۶ ..... تشریح المسائل [۶۶]
- ۱۰۹ ..... تلخیص المطالب
- ۱۱۰ ..... نکته:
- ۱۱۱ ..... تنبیه دوم (در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن)
- ۱۱۱ ..... اشاره
- ۱۱۱ ..... تشریح المسائل
- ۱۱۴ ..... «تلخیص المطالب»
- ۱۱۴ ..... نکته:
- ۱۱۵ ..... تنبیه سوم (در اینکه وجوب هریک از احتمالات عقلی است و نه شرعی)
- ۱۱۵ ..... اشاره
- ۱۱۶ ..... تشریح المسائل
- ۱۱۷ ..... تنبیه چهارم
- ۱۱۷ ..... اشاره
- ۱۱۷ ..... تشریح المسائل
- ۱۱۹ ..... تنبیه پنجم
- ۱۱۹ ..... اشاره
- ۱۲۰ ..... تشریح المسائل
- ۱۲۳ ..... تنبیه ششم
- ۱۲۳ ..... اشاره
- ۱۲۴ ..... تشریح المسائل
- ۱۲۶ ..... تنبیه هفتم: (در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد)
- ۱۲۶ ..... اشاره

- ۱۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۱۳۲ ..... تلخیص المطالب
- ۱۳۴ ..... خلاصه:
- ۱۳۵ ..... مقام دوم از بحث: (در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر)
- ۱۳۵ ..... اشاره
- ۱۴۲ ..... [قسم اول] (مسئله چهارگانه قسم اول که همان شک در جزء خارجی است.)
- ۱۴۲ ..... [اولین مسئله از آن چهار مسئله]:
- ۱۴۲ ..... اشاره
- ۱۴۲ ..... (مشهور در این مسئله اجراء اصل برائت است)
- ۱۴۳ ..... (مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء برائت است)
- ۱۴۳ ..... (دلیل عقلی بر اجرای برائت در شک در جزئیت)
- ۱۴۳ ..... تشریح المسائل
- ۱۴۸ ..... اشکال:
- ۱۴۸ ..... پاسخ:
- ۱۴۹ ..... (مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است)
- ۱۴۹ ..... تشریح المسائل
- ۱۵۲ ..... (اشکال)
- ۱۵۲ ..... (پاسخ)
- ۱۵۳ ..... % تشریح المسائل
- ۱۵۹ ..... نکته‌ها:
- ۱۶۲ ..... اشکال:
- ۱۶۲ ..... پاسخ:
- ۱۶۳ ..... تشریح المسائل
- ۱۶۷ ..... (علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است)



- ۱۶۷ ..... تشریح المسائل
- ۱۶۹ ..... امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر
- ۱۶۹ ..... (مناقشه شیخ در این اصل)
- ۱۷۰ ..... تشریح المسائل
- ۱۷۳ ..... تشریح المسائل
- ۱۷۵ ..... (پاسخ شیخ به ادله فائزین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک) پس دلیل اول:
- ۱۷۶ ..... و اما دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال.
- ۱۷۶ ..... تشریح المسائل
- ۱۷۹ ..... تشریح المسائل
- ۱۸۱ ..... نکته:
- ۱۸۳ ..... (استدلال به اخبار بر براءت در باب اقل و اکثر)
- ۱۸۴ ..... تشریح المسائل
- ۱۸۸ ..... نکته‌ها:
- ۱۹۰ ..... (ادله براءت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند)
- ۱۹۰ ..... (سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله براءت در جزء مشکوک)
- ۱۹۰ ..... تشریح المسائل
- ۱۹۴ ..... (مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول)
- ۱۹۵ ..... تشریح المسائل
- ۱۹۷ ..... (حکومت ادله براءت بر استصحاب اشتغال)
- ۱۹۸ ..... (استدلال صاحب فصول به اخبار براءت بر نفی حکم وضعی)
- ۱۹۸ ..... (ادامه سخن صاحب فصول رحمه الله)
- ۱۹۸ ..... تشریح المسائل
- ۲۰۲ ..... (مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول)
- ۲۰۴ ..... تشریح المسائل

- ۲۰۹ ..... (اصولی دیگر و تمسک به آنها در اثبات براءت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول)
- ۲۱۱ ..... (شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب)
- ۲۱۲ ..... تشریح المسائل
- ۲۱۸ ..... (مسأله دوم: از مسائل اربعه اقل و اکثر)
- ۲۱۸ ..... اشاره
- ۲۱۸ ..... (اجمال در معنای عرفی و شرعی)
- ۲۱۹ ..... نظر جناب شیخ و جریان براءت در این مسئله
- ۲۱۹ ..... تشریح المسائل
- ۲۲۳ ..... (قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله)
- ۲۲۳ ..... (دفع تخیل فوق)
- ۲۲۴ ..... تشریح المسائل
- ۲۲۷ ..... (اشکال)
- ۲۲۷ ..... (پاسخ شیخ:)
- ۲۲۷ ..... (یک توهم)
- ۲۲۸ ..... (دفع توهم)
- ۲۲۸ ..... (بهبهانی (ره) و بیان ثمره میان دو قول)
- ۲۲۸ ..... (تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد)
- ۲۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۲۳۳ ..... (تحقیق شیخ اعظم)
- ۲۳۴ ..... تشریح المسائل
- ۲۳۸ ..... (دلیل پنجم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک)
- ۲۳۸ ..... (دفع توهم مزبور)
- ۲۴۰ ..... (حاصل مطلب)
- ۲۴۱ ..... نکته:

- ۲۴۲ ..... تشریح المسائل
- ۲۴۵ ..... تلخیص المطالب
- ۲۴۸ ..... مسأله سوّم: .....
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۴۹ ..... تشریح المسائل
- ۲۵۲ ..... اشکال: .....
- ۲۵۲ ..... پاسخ اشکال: .....
- ۲۵۳ ..... (تفاوت میان اصالة الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه) .....
- ۲۵۳ ..... تشریح المسائل
- ۲۵۶ ..... (حکم منصفانه در این مسئله:)
- ۲۵۶ ..... (علّت) .....
- ۲۵۷ ..... تشریح المسائل
- ۲۵۷ ..... تلخیص المطالب
- ۲۶۲ ..... (مسئله چهارم) .....
- ۲۶۲ ..... اشاره
- ۲۶۲ ..... (لزوم احتیاط در شک در محصل غرض) .....
- ۲۶۳ ..... (عدم جریان ادله برائت در این مسئله) .....
- ۲۶۳ ..... (تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدّمه) .....
- ۲۶۳ ..... تشریح المسائل
- ۲۶۸ ..... نکته‌ها: .....
- ۲۷۱ ..... و اما قسم دوم: .....
- ۲۷۱ ..... اشاره
- ۲۷۲ ..... (وجه این تفاوت:)
- ۲۷۲ ..... اشاره

- ۲۷۳ ..... تشریح المسائل
- ۲۷۳ ..... اشاره
- ۲۷۶ ..... تلخیص المطالب
- ۲۷۸ ..... (مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم):
- ۲۷۸ ..... اشاره
- ۲۷۹ ..... تشریح المسائل
- ۲۸۳ ..... نکته‌ها:
- ۲۸۶ ..... (دوران الامر بین التخییر و التعین)
- ۲۸۷ ..... (اجرای برائت در این مسئله در نهایت دشواری است)
- ۲۸۷ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... (آخرین تلاش و کلام شیخ)
- ۲۸۷ ..... تشریح المسائل
- ۲۹۲ ..... (شکّ در مانعیت)
- ۲۹۳ ..... (شکّ در قاطعیّت)
- ۲۹۳ ..... (شک در جزئیّت یا شرطیّت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است)
- ۲۹۳ ..... اشاره
- ۲۹۳ ..... تشریح المسائل
- ۲۹۵ ..... (آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است)
- ۲۹۵ ..... تنبیه اول:
- ۲۹۵ ..... اشاره
- ۲۹۶ ..... تشریح المسائل
- ۲۹۸ ..... نکته:
- ۲۹۸ ..... (مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو)
- ۲۹۸ ..... اشاره

- ۲۹۹ ..... تشریح المسائل
- ۳۰۱ ..... (اشکال:)
- ۳۰۱ ..... (پاسخ اشکال:)
- ۳۰۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۰۶ ..... (این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست)
- ۳۰۶ ..... (یک توهم و دفع آن)
- ۳۰۶ ..... (توهمی دیگر و دفع آن)
- ۳۰۷ ..... (به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد)
- ۳۰۷ ..... تشریح المسائل
- ۳۱۳ ..... (تمسک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن)
- ۳۱۳ ..... (توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع)
- ۳۱۴ ..... (پاسخ شیخ به توهم فوق:)
- ۳۱۴ ..... (یک ادّعا:)
- ۳۱۴ ..... (دفع ادّعی فوق)
- ۳۱۴ ..... تشریح المسائل
- ۳۱۷ ..... تلخیص المطالب
- ۳۲۱ ..... تشریح المسائل
- ۳۲۳ ..... نکته‌ها
- ۳۲۴ ..... نکته دوم:
- ۳۲۸ ..... (مسئله دوم در زیاد کردن جزء است از روی عمد)
- ۳۲۸ ..... اشاره
- ۳۲۹ ..... تشریح المسائل
- ۳۳۱ ..... (باطل بودن عبادت در قسم اول:)
- ۳۳۱ ..... (ذکر پنج دلیل بر باطل نبودن عمل در دو قسم دیگر:)

- ۳۳۲ ..... (استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت)
- ۳۳۲ ..... (مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت)
- ۳۳۲ ..... مثال روی فرضی که مانع قطعی است
- ۳۳۳ ..... (عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه)
- ۳۳۳ ..... تشریح المسائل
- ۳۳۶ ..... (اشکال)
- ۳۳۷ ..... (پاسخ)
- ۳۳۷ ..... (صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است)
- ۳۳۷ ..... (فرق میان شک در مانعیت و قاطعیت)
- ۳۳۷ ..... (کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت:)
- ۳۳۸ ..... تشریح المسائل
- ۳۴۱ ..... (مناقشه شیخ در مطلب صاحب فصول)
- ۳۴۲ ..... (اشکال در استصحاب هیئت اتصالیه عند الشک فی القاطعیة)
- ۳۴۲ ..... (دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیه سرتاسری)
- ۳۴۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۴۴ ..... (استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم)
- ۳۴۵ ..... (مناقشه شیخ در استدلال فوق)
- ۳۴۵ ..... (معانی حرمت ابطال عمل):
- ۳۴۵ ..... (معنای اول):
- ۳۴۵ ..... (معنای دوّم):
- ۳۴۶ ..... (معنای سوم):
- ۳۴۶ ..... (اظهریت معنای اول)
- ۳۴۷ ..... (آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول)
- ۳۴۸ ..... تشریح المسائل

- ۳۵۵ ..... (ضعف دلیل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی)
- ۳۵۵ ..... (ضعیف‌تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم)
- ۳۵۵ ..... (پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل)
- ۳۵۵ ..... (مناقشه شیخ در پاسخ مذکور)
- ۳۵۶ ..... تشریح المسائل
- ۳۶۰ ..... (دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات)
- ۳۶۱ ..... تشریح المسائل
- ۳۶۲ ..... تلخیص المطالب
- ۳۷۱ ..... مسأله سوم از تنبیه اول (در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است:)
- ۳۷۱ ..... اشاره
- ۳۷۱ ..... (حکم زیادت یک جزء از روی سهو)
- ۳۷۱ ..... (آیا قاعده ثانویه‌ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟)
- ۳۷۲ ..... تشریح المسائل
- ۳۷۶ ..... (مقتضای قواعد حاکم بر اصول:)
- ۳۷۶ ..... (با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟)
- ۳۷۷ ..... تشریح المسائل
- ۳۸۲ ..... تلخیص المطالب
- ۳۸۳ ..... نکته‌ها و تازه‌ها:
- ۳۸۷ ..... تنبیه دوم: در این که: (آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می‌شود یا نه؟)
- ۳۸۷ ..... اشاره
- ۳۸۷ ..... ۱- (قول به سقوط و دلیل آن)
- ۳۸۸ ..... (بیان فرض دوم شیخ و فرض چهارم ما:)
- ۳۸۸ ..... (بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما)
- ۳۸۸ ..... (بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما)

- ۳۸۹ ..... تشریح المسائل
- ۳۹۷ ..... (قول به عدم سقوط الباقي و دليل آن:)
- ۳۹۷ ..... (استدلال بر اين قول با سه روايت:)
- ۳۹۸ ..... (مناقشه صاحب فصول در ظهور اين حديث درست نيست.)
- ۳۹۹ ..... تشریح المسائل
- ۴۰۶ ..... (اشكال در دلالت روايت دوم)
- ۴۰۶ ..... (رفع اشكال)
- ۴۰۷ ..... تشریح المسائل
- ۴۱۱ ..... (اشكال در دلالت روايت سوم:)
- ۴۱۱ ..... (اشكال اول)
- ۴۱۱ ..... (اشكال دوم)
- ۴۱۱ ..... (اشكال سوم:)
- ۴۱۲ ..... (اشكال چهارم:)
- ۴۱۳ ..... (تام بودن استدلال به اين روايات در اثبات مدعا)
- ۴۱۳ ..... تشریح المسائل
- ۴۱۸ ..... (قاعده در شروط همان چيزی است که در اجزاء گفته شد)
- ۴۱۸ ..... (دليل خارجي)
- ۴۱۹ ..... (حکم منصفانه در رابطه با جريان اين قاعده:)
- ۴۱۹ ..... تشریح المسائل
- ۴۲۲ ..... (اشكال شيخ به نظر صاحب رياض)
- ۴۲۲ ..... (طرح یک دعوی و پاسخ آن)
- ۴۲۳ ..... تشریح المسائل
- ۴۲۵ ..... (استدلال به روايت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعدّر شرط آن)
- ۴۲۵ ..... (کيفيت استنباط حکم مذکور از آيه شريفه)



- ۴۲۵ ..... تشریح المسائل
- ۴۲۷ ..... فرعان:
- ۴۲۷ ..... (دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت)
- ۴۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۴۲۹ ..... تلخیص المطالب
- ۴۳۴ ..... (تنبيه سوم):
- ۴۳۴ ..... اشاره
- ۴۳۴ ..... تشریح المسائل
- ۴۳۶ ..... (تنبيه چهارم):
- ۴۳۶ ..... اشاره
- ۴۳۷ ..... (ذکر مثال در تبیین محلّ بحث)
- ۴۳۷ ..... (تخیر در مسئله و دلیل برآن)
- ۴۳۸ ..... تشریح المسائل
- ۴۴۳ ..... (وجوب احتیاط و دلیل برآن)
- ۴۴۳ ..... (تحقیق شیخ در این مسئله)
- ۴۴۴ ..... تشریح المسائل
- ۴۴۶ ..... مطلب سوم (در اشتباه واجب با حرام، یعنی شکّ در مکلف به و دوران بین المحذورین)
- ۴۴۶ ..... اشاره
- ۴۴۷ ..... (و اما حکم مسئله در ما نحن فیہ)
- ۴۴۷ ..... تشریح المسائل
- ۴۴۸ ..... تلخیص المطالب
- ۴۴۹ ..... نکته:
- ۴۶۱ ..... درباره مرکز

## ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۹

## مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم  
 عنوان قراردادی : فرائد الاصول . برگزیده . شرح  
 عنوان و نام پدیدآور : متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری « به روش پرسش و پاسخ » / سمیعی .  
 مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-  
 مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۴-۶-۹۳۸۳۹-۹۶۴-۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۱ ، چاپ چهارم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱، چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ □ چاپ سوم : ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ : ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۲ ، چاپ چهارم : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ : ۱۶۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ : ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال : ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ : ۳۲۰۰۰ ریال : ج.۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ۳۶۰۰۰ ریال (ج.۴، چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال : ج.۵ ، چاپ دوم : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ : ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال : ج.۶ ، چاپ دوم : ۹۶۴-۸۳۷۸-۵-۳ : ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ □ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج.۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۷ ، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ۳۸۰۰۰ ریال : ج.۸ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ : ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ □ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال : ج.۹ : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ : ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال : ج.۱۰ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ : ۹۰۰۰۰ ریال : ج.۱۱ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ : ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۱۲ ، چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰ .  
 یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ، متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ... » است .

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم : ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۱ (چاپ پنجم : ۱۳۸۸) .

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم : ۱۳۸۸) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول : پاییز ۱۳۸۲) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰) .

یادداشت : ج.۳ و ۴ (چاپ سوم : ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۴ و ۵ (چاپ اول : ۱۳۸۲) .

یادداشت : ج.۴ (چاپ سوم : ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۴ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰) .

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴) .

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم : ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم : بهار ۱۳۸۵) .

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷) .

یادداشت : ج.۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰) .

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع. - ج. ۳. کتاب الظن : المقصد الثانی. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشک تنبیه البرائه - اصاله التخییر. - ج. ۸. احتیاط. - ج. ۹. استحباب. - ج. ۱۰. در شرایط عمل به اصول برائت □ تخییر □ احتیاط. -

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول — نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول — پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه — قرن ۱۳ق. — پرسشها و پاسخها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیوبی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۸۲-۱۶۶۵۶

## اشاره

[جزء ۲] [تتمه مقصد سوم در شک] [تتمه مقام اول در شک در حکم شرعی] [موضع دوم در شک در مکلف به]

## فهرست مطالب

مقدمه ۱۵

در اشتباه واجب با غیر حرام است ۱۸

اما قسم اول: ۱۸

تشریح المسائل ۱۸

اشتباه واجب به غیر آن به دلیل عدم نص: ۲۵

اما مسأله اول یعنی حرمت مخالفت قطعیه: ۲۵

- و اما مسأله دوّم یعنی موافقت قطعیه: ۲۵
- مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نصّ ۲۶
- تشریح المسائل ۲۶
- چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟ ۳۱
- تقریر و بررسی یک اشکال ۳۱
- پاسخ شیخ به اشکال فوق ۳۲
- دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله ۳۲
- تشریح المسائل ۳۲
- ادله کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می‌دانند ۳۹
- پاسخ شیخ به اشکال فوق ۳۹
- ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷
- تشریح المسائل ۴۰
- عدم جواز تمسک در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادله برائت ۴۴
- تشریح المسائل ۴۶
- کلام محقق؛ در عدم وجوب احتیاط در این مسئله ۵۲
- تشریح المسائل ۵۳
- از ظاهر کلمات محقق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می‌شود ۵۹
- تشریح المسائل ۶۰
- مناقشه در کلام محقق قمی ۶۴
- تشریح المسائل ۶۶
- بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن ۷۲
- تشریح المسائل ۷۳
- اشکال: ۷۸
- اشکال وجه اول: ۷۹
- تشریح المسائل ۷۹
- دفع یک توهم: ۸۷
- دفع توهم فوق و دلیل آن: ۸۷
- تشریح المسائل ۸۹
- حاصل مطلب ۹۳
- تشریح المسائل ۹۶
- اشکال و پاسخ شیخ به اشکال فوق ۱۰۱
- تشریح المسائل ۱۰۳
- مسئله دوم: ۱۱۲

اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نص ۱۱۲

تشریح المسائل ۱۱۳

کلام محقق خوانساری ۱۱۵

تشریح المسائل ۱۱۷

مسأله سوم ۱۲۳

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸

تشریح المسائل ۱۲۴

مسئله چهارم ۱۲۷

وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه ۱۲۷

محقق قمی ره مخالف احتیاط در این مسئله است ۱۲۷

پاسخ شیخ به رأی جناب قمی ۱۲۸

مؤیدی بر آنچه گفته شد ۱۲۸

تشریح المسائل ۱۲۹

تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می‌دهد ۱۳۴

دو دلیل حلی بر ادعای سقوط شرط مجهول ۱۳۴

مناقشه شیخ در ادله حضرات ۱۳۵

تشریح المسائل ۱۳۶

تلخیص المطالب ۱۴۱

تنبيه دوم ۱۴۴

در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن ۱۴۴

تشریح المسائل ۱۴۵

«تلخیص المطالب» ۱۴۸

تنبيه سوم ۱۵۱

در اینکه وجوب هر یک از احتمالات عقلی است و نه شرعی ۱۵۱

تشریح المسائل ۱۵۲

تنبيه چهارم ۱۵۴

تشریح المسائل ۱۵۴

تنبيه پنجم ۱۵۷

تشریح المسائل ۱۵۸

تنبيه ششم ۱۶۴

تشریح المسائل ۱۶۴

تنبيه هفتم: در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد ۱۶۹

تشریح المسائل ۱۷۲

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹

تلخیص المطالب ۱۷۸

دنباله بحث ۱۸۰

مقام دوم از بحث: در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر ۱۸۱

تشریح المسائل ۱۸۲

مسئله چهار گانه قسم اول که همان شک در جزء خارجی است. ۱۹۳

مشهور در این مسئله اجراء اصل برائت است ۱۹۴

مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء برائت است ۱۹۴

دلیل عقلی بر اجرای برائت در شک در جزئیت ۱۹۴

تشریح المسائل ۱۹۵

اشکال و پاسخ: ۲۰۳

مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قیح است ۲۰۳

تشریح المسائل ۲۰۴

اشکال و پاسخ ۲۰۹

تشریح المسائل ۲۱۱

نکته‌ها: ۲۱۹

اشکال و پاسخ: ۲۲۴

تشریح المسائل ۲۲۵

علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است ۲۳۱

تشریح المسائل ۲۳۱

امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر ۲۳۵

مناقشه شیخ در این اصل ۲۳۵

تشریح المسائل ۲۳۶

ادامه بحث ۲۴۰

تشریح المسائل ۲۴۱

پاسخ شیخ به ادله قاتلین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک ۲۴۵

و اما دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال. ۲۴۵

تشریح المسائل ۲۴۶

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰

ادامه بحث ۲۴۹

تشریح المسائل ۲۵۱

نکته: ۲۵۲

استدلال به اخبار بر برائت در باب اقل و اکثر ۲۵۶

تشریح المسائل ۲۵۸

نکته‌ها: ۲۶۳

ادله برائت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند ۲۶۷

سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله برائت در جزء مشکوک ۲۶۷

تشریح المسائل ۲۶۸

مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول ۲۷۴

تشریح المسائل ۲۷۵

حکومت ادله برائت بر استصحاب اشتغال ۲۷۹

استدلال صاحب فصول به اخبار برائت بر نفی حکم وضعی ۲۷۹

ادامه سخن صاحب فصول؛ ۲۸۰

تشریح المسائل ۲۸۰

مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول ۲۸۶

تشریح المسائل ۲۸۹

اصولی دیگر و تمسک به آنها در اثبات برائت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول ۲۹۸

شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب ۳۰۱

تشریح المسائل ۳۰۲

مسأله دوم: از مسائل اربعه اقل و اکثر ۳۱۱

اجمال در معنای عرفی و شرعی ۳۱۲

نظر جناب شیخ و جریان برائت در این مسئله ۳۱۲

تشریح المسائل ۳۱۲

قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله ۳۱۹

دفع تخیل فوق ۳۱۹

تشریح المسائل ۳۲۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱

اشکال و پاسخ شیخ: ۳۲۵

یک توهم ۳۲۵

دفع توهم ۳۲۶

بهبهانی ره و بیان ثمره میان دو قول ۳۲۶

تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد ۳۲۶

تشریح المسائل ۳۲۶

تحقیق شیخ اعظم ۳۳۳

تشریح المسائل ۳۳۶

دلیل پنجم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک ۳۴۲

دفع توهم مزبور ۳۴۳

حاصل مطلب ۳۴۵

نکته: ۳۴۷

تشریح المسائل ۳۴۸

تلخیص المطالب ۳۵۳

مسأله سوّم: ۳۵۷

تشریح المسائل ۳۵۸

اشکال: ۳۶۳

پاسخ اشکال: ۳۶۴

تفاوت میان اصالة الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه ۳۶۴

تشریح المسائل ۳۶۵

حکم منصفانه در این مسئله: ۳۷۰

تشریح المسائل ۳۷۱

مسئله چهارم ۳۷۹

لزوم احتیاط در شک در محضّل غرض ۳۸۰

عدم جریان ادله برائت در این مسئله ۳۸۰

تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدّمه ۳۸۰

تشریح المسائل ۳۸۱

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲

نکته‌ها: ۳۸۸

و اما قسم دوم: و آن شک در اینست که آیا فلان شیء طهارت قید برای مأمور به نماز هست یا نه؟ ۳۹۳

وجه این تفاوت: ۳۹۳

تشریح المسائل ۳۹۶

مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم: ۴۰۳

تشریح المسائل ۴۰۴

نکته‌ها: ۴۰۹

مسأله چهارم ۴۱۵

دوران الامر بین التخییر و التعمین ۴۱۵

اجرای برائت در این مسئله در نهایت دشواری است ۴۱۶

آخرین تلاش و کلام شیخ ۴۱۶

تشریح المسائل ۴۱۶

شک در مانعیّت ۴۲۴

شک در قاطعیّت ۴۲۴



شک در جزئیت یا شرطیت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است ۴۲۵

تشریح المسائل ۴۲۵

آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است ۴۲۹

تنبيه اول: ۴۲۹

تشریح المسائل ۴۳۰

نکته: ۴۳۲

مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو ۴۳۳

تشریح المسائل ۴۳۴

اشکال: ۴۳۸

پاسخ اشکال: ۴۳۸

تشریح المسائل ۴۳۹

این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست ۴۴۶

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳

یک توهم و دفع آن ۴۴۶

توهمی دیگر و دفع آن ۴۴۷

به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد ۴۴۷

تشریح المسائل ۴۴۸

تمسک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن ۴۵۷

توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع ۴۵۷

پاسخ شیخ به توهم فوق: ۴۵۸

یک ادّعا: ۴۵۸

دفع ادّعای فوق ۴۵۸

تشریح المسائل ۴۵۹

ادامه بحث ۴۶۷

تشریح المسائل ۴۶۹

نکته‌ها: ۴۷۱

نکته اول: ۴۷۱

نکته دوم: ۴۷۳

مسئله سوم: در زیاد کردن جزء است از روی عمد ۴۸۰

تشریح المسائل ۴۸۱

باطل بودن عبادت در قسم اول: ۴۸۶

ذکر پنج دلیل بر باطل بودن عمل در دو قسم دیگر ۴۸۶

استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت ۴۸۷

مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت ۴۸۷

مثال روی فرضی که مانع قطعی است ۴۸۸

عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه ۴۸۸

تشریح المسائل ۴۸۹

اشکال ۴۹۴

صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است ۴۹۵

فرق میان شک در مانعیت و قاطعیت ۴۹۵

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴

کلام صاحب فصول در رد استصحاب صحت: ۴۹۶

تشریح المسائل ۴۹۶

مناقشه شیخ در مطلب صاحب فصول ۵۰۲

اشکال در استصحاب هیئت اتصالیه عند الشک فی القاطعیه ۵۰۲

دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیه سرتاسری ۵۰۳

تشریح المسائل ۵۰۳

استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم ۵۰۷

مناقشه شیخ در استدلال فوق ۵۰۷

معانی حرمت ابطال عمل: ۵۰۷

معنای اول: ۵۰۷

معنای دوم: ۵۰۸

معنای سوم: ۵۱۰

اظهریت معنای اول ۵۱۰

آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول ۵۱۲

تشریح المسائل ۵۱۳

ضعف دلیل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی ۵۲۳

ضعیف تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم ۵۲۳

پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل ۵۲۴

مناقشه شیخ در پاسخ مذکور ۵۲۴

تشریح المسائل ۵۲۵

دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات ۵۳۲

تشریح المسائل ۵۳۳

تلخیص المطالب ۵۳۴

مسأله سوم از تنبیه اول در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است: ۵۴۸

حکم زیادت یک جزء از روی سهو ۵۴۸

آیا قاعده ثانویه‌ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟ ۵۴۹

تشریح المسائل ۵۵۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵

مقتضای قواعد حاکم بر اصول: ۵۵۶

با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟ ۵۵۷

تشریح المسائل ۵۵۸

خلاصه مطالب ۵۶۶

نکته‌ها و تازه‌ها: ۵۶۷

تنبیه دوم: آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می‌شود یا نه؟ ۵۷۴

قول به سقوط و دلیل آن ۵۷۵

بیان فرض دوم شیخ و فرض چهارم ما: ۵۷۵

بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما ۵۷۵

بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما ۵۷۶

تشریح المسائل ۵۷۷

قول به عدم سقوط الباقی و دلیل آن: ۵۸۹

استدلال بر این قول با سه روایت: ۵۹۰

مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست. ۵۹۱

تشریح المسائل ۵۹۲

اشکال در دلالت روایت دوم ۶۰۳

رفع اشکال ۶۰۴

تشریح المسائل ۶۰۵

اشکال در دلالت روایت سوم: ۶۱۱

اشکال اول ۶۱۱

اشکال دوم ۶۱۱

اشکال سوم: ۶۱۲

اشکال چهارم: ۶۱۲

تام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدعا ۶۱۳

تشریح المسائل ۶۱۴

قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد ۶۲۲

دلیل خارجی ۶۲۲

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶

حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده: ۶۲۲

تشریح المسائل ۶۲۳

اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض ۶۲۸

طرح یک دعوی و پاسخ آن ۶۲۸

تشریح المسائل ۶۲۹

استدلال به روایت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعذر شرط آن ۶۳۳

کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه ۶۳۴

تشریح المسائل ۶۳۴

دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت ۶۳۷

تشریح المسائل ۶۳۸

تنبيه سوم: ۶۴۷

تشریح المسائل ۶۴۷

تنبيه چهارم: ۶۵۱

ذکر مثال در تبیین محلّ بحث ۶۵۱

تخیر در مسئله و دلیل بر آن ۶۵۲

تشریح المسائل ۶۵۳

وجوب احتیاط و دلیل بر آن ۶۶۰

تحقیق شیخ در این مسئله ۶۶۱

تشریح المسائل ۶۶۲

مطلب سوم در اشتباه واجب با حرام، یعنی شکّ در مکلف به و دوران بین المحذورین ۶۶۶

و اما حکم مسئله در ما نحن فيه ۶۶۷

تشریح المسائل ۶۶۷

نکته ۶۷۱

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷

متن المطلب الثانی فی اشتباه الواجب بغير الحرام و هو علی قسمین؛ لأنّ الواجب:

إمّا مردّد بین امرین متنافیین [۱]، كما إذا تردّد الأمر بین وجوب الظهر والجمعة فی يوم الجمعة، و بین القصر والإتمام فی بعض المسائل.

و إمّا مردّد بین الأقلّ والأكثر، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بین ذات السورة و فاقدها؛ للشكّ فی كون السورة جزءا. و ليس المثالان الأولان من الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

و اعلم: أنّا لم نذكر فی الشبهة التحريمية من الشكّ فی المكلف به صور دوران الأمر بین الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما فی تلك الشبهة [۲] إلى الشكّ فی أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة و الشكّ فی حرمة الأقلّ [۳].

أمّا القسم الأوّل [فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین المتباينين] فالكلام فيه يقع فی مسائل علی ما ذكرنا فی أوّل الباب؛ لأنه إمّا أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸

ترجمه

**مطلب دوم (در اشتباه واجب با غیر حرام است)****اشاره**

و آن (یعنی: شبهه وجوبیه)، بر دو قسم است، چرا که واجب:

- ۱- یا مردّد میان دو امر متباین است، چنانکه گاهی امر مردّد است میان وجوب ظهر و جمعه در روز جمعه، و میان قصر و اتمام در برخی از مسائل (زیرا برخی از شبهات در اینجا موضوعیه است که مثلاً نمی‌دانم سفر من ۸ فرسخی هست یا نه؟ لکن اینکه نمی‌دانم در سفر چهار فرسخی، قصر واجب است یا اتمام، شبهه حکمیه است، چنانکه برخی هم شبهه وجوبیه است).
  - ۲- و یا مردّد میان اقل و اکثر است، چنانکه گاهی نماز واجب مردّد است میان نماز دارای سوره و فاقد آن (که فی المثل نمی‌دانم نماز ۱۰ جزئی واجب است یا ۹ جزئی)، به دلیل شک در جزء بودن سوره.
  - و دو مثال اول (ظهر و جمعه و نیز قصر و اتمام)، از قبیل اقل و اکثر نیستند، چنانکه سرّ آن بر کسی پوشیده نیست.
- بدان که: ما (هنگام بحث)، در شبهه تحریمیّه، از شکّ در مکلف به، صور دوران الامر میان اقل و اکثر را، ذکر نکردیم (و لکن در اینجا بدان اشاره کردیم)، چرا که برگشت دوران میان اقل و اکثر، در شبهه تحریمیّه، به شکّ در اصل تکلیف است، زیرا که اکثر معلوم الحرمة است و شکّ، در حرمت اقل است (که شکّ بدوی است و محل اجرای اصل براءت).

**[اما قسم اول: در جائی است که شبهه وجوبیه، و دوران میان متباین]****اشاره**

است:

پس کلام در این (قسم)، در چهار مسئله واقع می‌شود، بنا بر آنچه در اول این باب تذکر دادیم، زیرا واجب:

- ۱- یا به جهت عدم نصّ معتبر به غیر حرام مشتبه می‌شود.
- ۲- یا به جهت اجمال آن (نص).
- ۳- یا به جهت تعارض نصّین.
- ۴- یا به جهت اشتباه در موضوع.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹

تشریح المسائل\* در دومین مطلب از مطالب علم اجمالی پیرامون چه امری بحث می‌شود؟

شبهات وجوبیه، و یا شکّ در مکلف به

\* چرا این شبهه را وجوبیه می‌نامند؟

زیرا وجوب تکلیف را می‌دانیم، لکن واجب و یا متعلّق وجوب را نمی‌شناسیم، به عبارت دیگر:

به یک وجوبی علم اجمالی داریم، لکن در متعلّق وجوب که آیا مثلاً ظهر است و یا جمعه شکّ داریم.

\* مقدمه بفرمائید در هریک از شبهات تحریمیّه و وجوبیه چه مراحل از بحث وجود دارد؟

۱- دوران میان دو امر متباین ۲- دوران میان اقل و اکثر

\* در چه موردی دوران بین المتباینین است؟

در موردی که میان دو عمل حرام و یا دو عمل واجب، قدر جامعی وجود نداشته باشد و دو عمل کاملاً از یکدیگر ممتاز و مابین باشند. مثل: ظهر و جمعه

\* در چه موردی دوران میان اقل و اکثر است؟

در موردی که اقل قدر متیقن و قدر جامع است و اکثر مشکوک

\* مقدمه بفرمائید اقل و اکثر در اصطلاح اصولی چه هستند؟

دو فعل هستند که یکی کمتر از دیگری، و دیگری بیشتر از آن است، و در مقام تعلق تکلیف مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند.

فی المثل: قطع داریم که تکلیفی واجب و یا تکلیفی حرام متوجه ما شده است لکن متعلق این تکلیف را نمی‌شناسیم و به عبارت دیگر برای ما مشکوک است. یعنی نمی‌دانیم که اقل است یا اکثر، پس امر و جوب یا حرمت دائر میان اقل و اکثر می‌باشد، بدین معنا که:

یا اقل حرام است یا اکثر، یا اقل واجب است یا اکثر.

\* انما الکلام در اینجا چیست؟

اینست که: ۱- آیا در تکلیف واجبی که دائر میان اقل و اکثر است، انجام دادن اکثر واجب است یا اینکه انجام دادن اقل نیز مجزی بوده و کفایت می‌کند؟

۲- آیا در تکلیف حرامی که دائر میان اقل و اکثر است، ارتکاب اکثر حرام است، یا تنها اقل حرمت دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰

\* اقل و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- ارتباطی ۲- استقلالی

\* در چه جایی به اقل و اکثر ارتباطی گفته می‌شود؟

در جایی که اگر در واقع، اکثر، متعلق تکلیف باشد، انجام دادن اقل لغو و فاسد است، و هیچ به درد نمی‌خورد. فی المثل اگر نماز ۱۰ جزئی واجب باشد و شما ۹ جزئی بخوانید نماز نخوانده‌اید.

فی المثل اقل در شبهه وجوبی، طاعت به حساب نمی‌آید، و در شبهه تحریمیه معصیت نمی‌باشد.

\* اقل و اکثر استقلالی به چه معناست؟

بدین معناست که اگر هم فی الواقع اکثر واجب بوده و ما اقل را انجام دادیم، به همان اندازه امثال نشده و براءت ذمه حاصل می‌شود، حال چه اکثر را انجام بدهیم یا نه؟

فی المثل: شما شک دارید که آیا ۱۰۰۰ تومان بدهکارید و یا ۱۵۰۰ تومان؟ اگر ۱۰۰ تومان به طلبکار بدهید، به همان مقدار براءت ذمه حاصل می‌شود.

\* در تبیین شبهه تحریمیه و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: شما بالاجمال می‌دانید که در اسلام یا صوت مطرب حرام است و یا صوت مرجع، لکن تفصیلاً نمی‌دانید کدام یک از این دو قطعاً حرام است.

\* در تبیین شبهه تحریمیه و دوران آن میان اقل و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: یک زن حائض اجمالاً می‌داند که:

یا قرائت کلّ سور عزائم بر او حرام است و یا خصوص آن آیه‌ای که در آن سور دارای سجده واجبه است و خلاصه اینکه یا اقل حرام است یا اکثر، هریک که باشد، ربطی به دیگری ندارد.

یعنی اگر در واقع اکثر حرام باشد، باز با انجام اقل به همان اندازه معصیت کرده‌اند.

\* در تبیین شبهه تحریمیه و دوران آن میان اقل و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما اجمالا می‌دانید که بر مبنای (من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام)، در اسلام، مجسمه‌سازی حرام است، و لکن شک داریم بین اینکه آیا تصویر کامل یک انسان حرام است که اکثر باشد؟ و یا تصویر ناقص هم که مثلا نیم تنه بالا را هم به تجسیم کشیدن نیز حرام است که اقل باشد؟

\* قدر متیقن در اینجا چیست؟

اینست که اکثر حرام و اقل مشکوک است و از آن جهت که نیم تنه جزء از کل تنه است اقل و اکثر ارتباطی هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱

\* مراد از عبارت (و هو علی قسمین) چیست؟

اینست که شبهه وجوبیه بر دو قسم است.

\* چرا شبهه وجوبیه بر دو قسم است؟

زیرا واجب، یا مردّد میان دو امر متباین است و یا مردّد میان اقل و اکثر

\* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: ۱- شما علم اجمالی دارید که در عصر غیبت در روزهای جمعه، یا نماز ظهر واجب است یا جمعه ولی بالتفصیل نمی‌دانید کدام یک از این دو قطعاً واجب است. و هیچ قدر جامعی هم میان آن دو وجود ندارد.

۲- و یا علم اجمالی دارید که در سفر چهار فرسخی یا قصر واجب است یا اتمام، که این دو متباینانند.

\* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان اقل و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان مکلف می‌دانی که نمازهایی از شما فوت شده است و لکن در عدد آنها شک دارید که آیا سه نماز است مثلاً و یا چهار نماز؟

به عبارت دیگر: شما می‌دانید که در عبادات تکلیفی برعهده شماست و لکن شک دارید که اقل بر شما واجب است و یا اکثر؟

و یا می‌دانید که در معاملات خود با زید به او بدهکارید و لکن شک دارید که بدهی شما به او ۱۰۰۰ تومان است و یا ۵۰۰ تومان؟

\* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان اقل و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان یک مکلف، به یک تکلیف وجوبی مثلاً نماز، علم دارید. لکن شک دارید که آیا متعلق این تکلیف، نماز با سوره است تا اکثر واجب باشد و یا نماز بی سوره است تا اقل واجب باشد.

در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلق آن مردّد میان اقل و اکثر است، که این شک برمی‌گردد به اینکه سوره جزء نماز است یا نه؟ یعنی شک در جزء بودن سوره است برای نماز.

در این مسئله اقوالی وجود دارد که خواهد آمد.

\* مراد از (و لیس المثلان الاؤلان من الاقل و الاکثر) چیست؟

اینست که شاید به ذهن کسی بیاید که دو مثال ظهر و جمعه و قصر و اتمام، از موارد اقل و اکثرند و متباین نیستند، چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲

۱- ظهر چهار رکعت است و جمعه دو رکعت، ۲- قصر دو رکعت است و اتمام چهار رکعت. اما این نگرش سطحی، بدوی و اشتباه است و طرفین شبهه در هر دو مثال از متباینین هستند.

\* دلیل اشتباه مذکور چیست؟

اینست که در باب اقل و اکثر پیوسته اقل به نحو لا بشرط لحاظ می‌شود یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد و ما اکثر را انجام دهیم باز هم امتثال انجام شده است. مثل نماز با سوره و بدون سوره.

حال: در دو مثال مورد نظیر، اقل به شرط لا و اکثر به شرط شیء است. یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد که قصر است و یا جمعه و ما اکثر را که ظهر است و یا اتمام انجام دهیم، امتثالی صورت نگرفته است، چرا که قصر، به شرط لا (از اتمام) واجب است و نه قصر به شرط شیء و این دو قسیم هم‌اند.

به عبارت دیگر: اگرچه بیکر نماز قصر اقل از نماز اتمام است، لکن نماز قصر به شرط لا می‌باشد یعنی نباید چیزی به قصر اضافه نمود. و حال آنکه نماز اتمام هم دو رکعت است لکن به شرط شیء است، باید دو رکعت به آن اضافه شود.

حال: شیء به شرط شیء و شیء به شرط لا، متباینین هستند یا اقل و اکثر؟  
حتما متباینین هستند.

حال: نماز ظهر و جمعه نیز چنین وضعیتی دارند، یکی به شرط شیء است و دیگری به شرط لا.

\* مراد از (أنا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور) چیست؟

اینست که شیخ می‌فرماید: ما در بخش شبهه تحریمیة، متعرض صور دوران الامر میان اقل و اکثر نشده و تنها سخن از دوران میان متباینین به میان آوردیم، لکن در اینجا بحث از آن را عنوان کردیم.

\* سر مطلب چیست؟

اینست که شک در اقل و اکثر در شبهه تحریمیة برمی‌گشت به شک در اصل تکلیف، چرا؟ زیرا:

۱- در اقل و اکثر استقلالی، اقل معلوم الحرمه، چون قدر متیقن است و شک در حرمت اکثر است، که شک بدوی بوده و محل اجرای اصل برائت است.

۲- در اقل و اکثر ارتباطی، اکثر حرام و اقل مشکوک بود که این نیز شک بدوی است و لذا این نیز مجرای اصل برائت می‌بود و از محل بحث خارج. پس تنها مورد بحث، متباینین بود که ذکر شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳

\* چرا در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیه، اقل و اکثر استقلالی مطرح نیست؟

زیرا اقل قدر متیقن و اکثر مشکوک به شک بدوی است که چنین شکی مجرای اصل برائت است.

\* تکلیف اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبیه چیست؟

به نظر جناب شیخ، در اقل و اکثر ارتباطی نیز نسبت به اکثر مطلب همین است یعنی علم اجمالی منحل و اکثر مجرای اصل برائت است و لکن چون اکثر اصولیین در این باب احتیاطی شده‌اند، آن را در این شبهه نیز عنوان کرده‌اند.

\* با توجه به مطالبی که گذشت در باب شبهات وجوبیه در چه مقامی بحث می‌شود؟

در دو مقام:

۱- علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران میان متباینین

۲- علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران میان اقل و اکثر ارتباطی

\* در هر مقام چند مسئله وجود دارد؟

چهار مسئله، تحت عنوان، فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیه که جمعا می‌شود هشت مسئله.

چرا؟

زیرا هریک از امور چهارگانه فوق منشأ شک در این باب می‌شوند.



\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴

متن [المسأله الاولى] [ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص] [۴] أما الاولى، فالكلام فيها [۵]: إِمَّا فِي جَوَازِ الْمَخَالَفَةِ الْقَطْعِيَّةِ فِي غَيْرِ مَا عِلْمٍ - بِاجْتِمَاعٍ أَوْ ضَرُورَةٍ - حَرَمَتَهَا، كَمَا فِي الْمِثَالَيْنِ السَّابِقَيْنِ؛ فَإِنَّ تَرْكَ الصَّلَاةِ فِيهِمَا رَأْسًا مُخَالَفٌ لِلْاجْتِمَاعِ بِلِ الضَّرُورَةِ، وَ إِمَّا فِي وَجُوبِ الْمَوَافَقَةِ الْقَطْعِيَّةِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَالظَّاهِرُ حَرَمَةُ الْمَخَالَفَةِ الْقَطْعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا مَعْصِيَةٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَفْرَقُونَ بَيْنَ الْخُطَابِ الْمَعْلُومِ تَفْصِيلاً أَوْ إِجْمَالاً فِي حَرَمَةِ مُخَالَفَتِهِ وَ فِي عَدِّهَا مَعْصِيَةً.

و يظهر من المحقق خوانساری: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، و أنّ الحرمة في مثل الظهر و الجمعة من جهته [۶]، و يظهر من الفاضل القمي رحمهم الله: الميل إليه [۷] و الأقوى ما عرفت [۸].

و أما الثاني: ففيه قولان، أقواهما [۹] الوجوب؛ لوجود المقتضى و عدم المانع.

و أمّا الأوّل؛ لأنّ وجوب الأمر المرّد ثابت في الواقع، و الأمر به على وجه يعمّ العالم و الجاهل صادر عن الشارع و اصل إلى من علم به تفصيلاً؛ إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها؛ و إلّا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمهم الله في التحرير [۱۰]؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵

و أما المانع؛ فلأنّ المتصوّر منه ليس إلّا الجهل التفصيلي بالواجب، و هو غير مانع عقلاً و لا نقلاً.

\*\*\* ترجمه

### مسئله اول [اشتباه واجب به غير آن به دليل عدم نص:]

#### اشاره

پس كلام در آن:

۱- یا در جواز مخالفت قطعیه است (البته) در غیر مواردی که به اجماع و یا به ضرورت، حرمتش دانسته (و ثابت) شده، مثل آن دو مثال قبلی، زیرا ترک نماز در آن دو (یعنی ظهر و جمعه)، بطور کلی مخالف اجماع و بلکه (مخالف) ضرورت است.

۲- و یا در وجوب موافقت (یعنی احتیاط) است (که آیا هر دو واجب است یا نه؟).

### أما مسأله اول (یعنی حرمت مخالفت قطعیه):

پس ظاهراً (على القاعده)، مخالفت قطعیه حرام است، زیرا مخالفت قطعیه (و فرار از زیر بار تکلیف بطور کلی)، عند العقلاء معصیت است.

زیرا: عقلاء در حرمت مخالفت آن و در معصیت شمردنش، میان خطاب معلومی که (برای انسان) تفصیلاً معلوم است (مثل صلّ الظهر و صلّ الجمعة) یا (معلوم) بالاجمال است (و مرّد بین الخطابین)، فرقی نمی گذارند.

- و ظاهر می شود از کلام محقق خوانساری (ره)، که دائر مدار حرمت مخالفت، اجماع است (یعنی که مخالفت قطعیه على القاعده عیبی ندارد، جز آنجا که اجماع یا ضرورت اقامه شود بر حرمت آن)، و حرمت (مخالفت)، در مثل ظهر و جمعه، به جهت اجماع و ضرورت است.

- و ظاهر می‌شود از (کلام) محقق قمی، میل به جواز مخالفت قطعیه، و اقوی آن چیزی است که دانستی، (یعنی حرمت مخالفت قطعیه).

### و اما مسأله دوم (یعنی موافقت قطعیه):

#### اشاره

پس در آن دو قول وجود دارد، که قول قوی‌تر به دلیل وجود مقتضی (احتیاط) و نبودن مانع،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶

همان وجوب (موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه) است. یعنی وجود المقتضی.

به خاطر اینست که واجب بودن امر مردّد (مثل نماز که مردّد میان ظهر و جمعه است) در واقع ثابت است (یعنی یا ظهر در واقع واجب است یا جمعه)، و امر به نماز به نحوی که شامل عالم و جاهل بشود، صادر (شده) از جانب شارع، و واصل شده است برای کسی که علم تفصیلی به آن دارد.

زیرا موضوع وجوب در اوامر الهیه (باب تکالیف)، مختصّ به عالم به آن نیست و الّا (اگر تکالیف الهیه مخصوص عالمین به آن باشد) دور لازم می‌آید (چرا که وجود تکلیف متوقف می‌شود به علم، و وجود علم متوقف می‌شود بر معلوم).

### (مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نصّ)

#### اشاره

- اما (چرا) مانع (وجود ندارد).

زیرا تنها مانع قابل تصور، جهل تفصیلی (یا عدم علم تفصیلی)، به واجب است. که آن هم مانع (از احتیاط) نیست، چه عقلا و چه شرعا.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* اولین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که منشا شبهه فقدان نصّ باشد، فی المثل:

۱- نصف علماء امت بر آن‌اند که در عصر غیبت و در روز جمعه، نماز ظهر واجب است. و نصف دیگر آنها فتوی داده‌اند به وجوب جمعه.

۲- فحوص ما در دست‌یابی بر نصّی معتبر در رجحان یک طرف به یأس تبدیل شد. پس به دلیل فقدان نصّ امر بر ما مشتبه شد که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟

\* مراد از (فالكلام فیها: اما فی جواز المخالفه القطعیة ...) چیست؟

اینست که بحث در رابطه با شبهه وجوبیه فقدان نصّ:

- یا در جواز مخالفت قطعیه با این علم اجمالی است.

- و یا در وجوب موافقت قطعیه با آن.

به عبارت دیگر: در رابطه با مسأله اول، دو سؤال به شرح ذیل مطرح است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷

- آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف جایز است یا حرام؟

- آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف واجب است یا نه؟

\* مراد از (أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعیة...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ اعظم و اتباع ایشان است به سؤال اول مبنی بر این که:

علی القاعدة، یعنی مقتضای قواعد و حکم عقل، حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف است.

یعنی هیچ مکلفی مجاز نیست که هم ظهر را ترک نماید هم جمعه را.

\* چرا؟، زیرا:

۱- ما یقین داریم که در واقع یکی از ظهر و یا جمعه واجب است.

۲- ترک واجب عقلاً معصیت است چه خطاب تفصیلی باشد، چه اجمالی.

۳- معصیت مولی عند العقل و العقلاء قبح است.

۴- میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست.

۵- به حکم قانون تلازم: معصیت مولی شرعاً حرام است.

در نتیجه: مخالفت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف جایز نیست.

\* مراد از (و یظهر من المحقق الخوانساری)، چیست؟

اینست که برخی علماء از قبیل محقق خوانساری و محقق قمی بر آن اند که علم اجمالی نمی تواند علت تامه برای حرمت مخالفت

قطعیه با آن باشد، پس چنین حرمتی علی القاعدة نیست، بلکه تابع دلیلی خارجی است.

یعنی اگر ما بودیم و علم اجمالی می گفتیم: العلم الاجمالی، کما لجهل رأساً، و نسبت به هر طرف آن اصل برائت جاری می کردیم.

پس به نظر ایشان، مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است.

\* پس مراد ایشان از (دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع) چیست؟

اینست که دائر مدار حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی، اجماع است. و الا علی القاعدة، مخالفت قطعیه بلا اشکال است.

به عبارت دیگر: در مواردی مثل ظهر و جمعه یا قصر و اتمام و ... اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه مخالفت قطعیه با

چنین علم اجمالی جایز نیست.

در نتیجه: مسئله قانونی و علی القاعدة نمی باشد، بلکه موردی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸

\* چه نتیجه‌ای از نظریات مذکور گرفته می شود؟

اینکه علم اجمالی عند الكل، علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی نمی باشد، و چنانکه مشاهده می شود، مورد

اختلاف است.

یعنی جناب شیخ و تابعین، علم اجمالی به تکلیف را مقتضی حرمت مخالفت قطعیه با آن می داند، و حال آنکه محقق خوانساری

می فرماید:

اگر هم در موردی مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام باشد، تابع دلیل خارجی است چنانکه حرمت مخالفت در مثل ظهر و جمعه، به جهت وجود اجماع بر آن است.

\* مراد از (و اما الثانی: ففیه قولان، اقواهما، الوجوب ...) چیست؟

در واقع پاسخ به دومین سؤال است که گفته شد آیا موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف کافی است و یا اینکه باید موافقت قطعیه حاصل شده و همه اطراف را بجا آوریم؟

و لذا می‌فرماید: در پاسخ به این سؤال دو قول وجود دارد، که قول قوی‌تر وجوب تحصیل موافقت قطعیه است، به عبارت دیگر:

۱- یک قول بر آن است که همان‌طور که مخالفت قطعیه حرام است، همچنین موافقت قطعیه نیز واجب است.

۲- قول دیگر می‌گوید: اگرچه مخالفت قطعیه حرام است. ولی موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه نیز کافی است.

\* نظر شیخ اعظم در رابطه با دو قول مزبور چیست؟

قول اول را که موافقت قطعیه با علم اجمالی را واجب می‌داند اقوی می‌داند.

\* مراد از (لوجود المقتضی و عدم المانع ...) چیست؟

دلیل شیخ بر وجوب موافقت قطعیه و یا وجوب احتیاط است مبنی بر اینکه وقتی مقتضی برای احتیاط موجود است و مانع از آن مفقود، علت تامه بوده و سبب وجوب احتیاط می‌شود.

\* مراد از (لانّ وجوب الامر المرّد ثابت فی الواقع ...) چیست؟

دلیل بر وجود مقتضی است، مبنی بر اینکه:

اوامر مولی از قبیل اقموا الصلاة (مثلا) در عالم واقع روی ذات الصلاة بار شده چه مکلف بدان عالم باشد و یا نه.

به عبارت دیگر: مکلف چه اجمالا علم به امر مولی داشته باشد و چه تفصیلا، در هر دو صورت امر از مولی صادر شده، و خطاب متوجه اوست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹

یعنی خطابات شارع مخصوص عالمین به علم تفصیلی نیست. بنابراین در فرض علم اجمالی هم مکلف، مخاطب به واقع است، و راهی جهت امتثال آن وجود ندارد، جز احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

\* پس مراد از (اذ لیس موضوع الوجوب فی الاوامر مختصا بالعالم بها؛ و الا لزم الدور) چیست؟

اینست که اگر موضوع وجوب در اوامر الهیه مختص به عالم به آن باشد دور لازم می‌آید.

زیرا وجود تکلیف متوقف می‌شود به علم، و وجود علم توقف می‌شود بر معلوم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰

متن أمّا العقل؛ فلاّن حکمه بالعدر: إن کان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به - فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي.

و إن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه، فهو أشدّ منعا [۱۱]؛ و إلاّ لجاز إهمال المعلوم إجمالا رأسا بالمخالفة القطعية؛ فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية. و لقبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك [۱۲] الواجبات الواقعية و فعل المحرّمات، كما هو المشهور.

و دعوی: أن مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل و الإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا

التکلیف [۱۳] بآتیانه مع وصف الجهل؛ فلا تنافی بین کون الجهل مانعا و بین التکلیف فی حاله، و إنما الکلام فی تکلیف الجاهل مع وصف الجهل؛ لأن المفروض فیما نحن فیہ عجزه عن تحصیل العلم.

مدفوعه بر جوعها حیثند إلى ما تقدم: من دعوی کون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظیر الجنابه، و قد تقدم بطلانها. و أما النقل، فلیس فیہ ما يدل على العذر؛ لأن أدلة البراءة غیر جاریه فی المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفه القطعیه، و الکلام بعد فرض حرمتها.

بل فی بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتیاط، مثل: صحیحه عبد الرحمن - المتقدمه - فی جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا و لم تدرؤا، فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا و غیرها. [۱۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱

ترجمه

### (چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟)

زیرا حکم عقل به معذور (دانستن مکلف):

۱- اگر از جهت عجز و ناتوانی جاهل از انجام واقع باشد، تا آنجا که این جهل تفصیلی بازگشت کند به فقدان شرطی از شرایط وجود مأمور به (که همان عدم علم تفصیلی در جاهل است)، پس (باید بگوئیم که)، استقلال برای عقل در صدور چنین حکمی وجود ندارد. (یعنی عقل نمی گوید که این مکلفی که علم تفصیلی ندارد، قادر به انجام مکلف به نیست)، چنانکه گواهی می دهد به این مسئله (عذر نبودن جهل)، جواز تکلیف به مجمل (مثل حافظوا صلاه الوسطی، که خطابي مجمل است لکن مکلف را غیر قادر نمی کند)، چنانکه کسانی که در ما نحن فیہ قائل به براءت شده اند، اقرار کرده اند به اینکه تکلیف به مجمل بلامانع است. چنانکه به زودی بحث از آن خواهد آمد.

۲- و اگر (معذر بودن جاهل عقلا)، از این جهت باشد که او قابل نیست که تکلیف متوجه او باشد (همان طور که صبی و مجنون قابل خطاب نیستند)، این شدیداً ممنوع است. و الا (اگر جهل مانع تکلیف باشد)، پس انجام ندادن معلوم بالاجمال بطور کلی، به واسطه مخالفت قطعیه جایز خواهد بود. (چون جاهل است، جاهل تکلیف ندارد، در نتیجه نه ظهر بر او واجب است و نه جمعه)؛ پس وجهی برای التزام به حرمت مخالفت قطعیه وجود نخواهد داشت و عقاب جاهل مقصّر به سبب ترک واجبات واقعیه و انجام محرمات، قبیح می شد. (و حال آنکه شما خود جاهل مقصّر را کالعامد می دانید). پس جهل، عقلا مانع از احتیاط نمی شود.

### (تقریر و بررسی یک اشکال)

مدعی علماء (که می فرمایند: جاهل قاصر معاقب است):

مرادشان تکلیف جاهل است، در رفع جهل (از خودش) و انجام واقع (پس از آن) مثل تکلیف جنب به (انجام) نماز، در حال جنابت، و نه تکلیف به انجام آن با وصف جاهلیت.

پس: منافاتی نیست بین اینکه (بگوئیم:) جهل مانع (تکلیف است) و بین اینکه (بگوئیم:) در حال جهل مکلف به تکلیف است، و حال آنکه سخن ما در مکلف بودن جاهل با وصف جهل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲

است؛ چرا که فرض مسئله در ما نحن فیه ناتوانی او از تحصیل علم تفصیلی به تکلیف است (که فی المثل: قصر واجب است یا اتمام؟ و لذا می‌شود جاهل و معذور)

### (پاسخ شیخ به اشکال فوق)

دفع می‌شود به سبب بازگشتن به آن ادعا (که گفتند)، علم تفصیلی از شروط وجود مأمور به است، چنانکه عدم جنابت شرط مکلف به است، به تحقیق بطلان آن ثابت شد (و گفتیم که علم تفصیلی نه شرط مکلف به است و نه شرط تکلیف).  
و اما (مانع نبودن) نقل (از وجوب احتیاط)

در شرع مقدس چیزی وجود ندارد که دلالت کند بر عذر مکلف؛ زیرا ادله برائت در این مقام (یعنی علم اجمالی) جاری نمی‌شود (بلکه در مورد شک بدوی جاری می‌شود)، چون که (اجرای برائت در اینجا)، مستلزم اجرای آن در جواز مخالفت قطعیه است. و حال آنکه سخن (ما) در اینجا پس از فرض (اثبات) حرمت مخالفت قطعیه است (که همان موافقت قطعیه باشد).

### (دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله)

بلکه در برخی از اخبار، ادله‌ای (وجود دارد) که دلالت می‌کند بر وجوب احتیاط مثل صحیحه عبد الرحمن در جزاء صید؛ که امام می‌فرماید:

وقتی برخورد کردید با مثل چنین مسأله‌ای و حکم آن را ندانستید، بر شما واجب است، احتیاط، تا اینکه درباره آن سؤال کرده و بدانید و غیر این مسائل ...

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مراد از (فَلَانٌ الْمَتَصَوِّرُ مِنْهُ لَيْسَ إِلَّا الْجَهْلُ التَّفْصِيلِيُّ بِالْوَجِبِ ...) چیست؟

دلیل است بر اینکه جهل تفصیلی یعنی نبود علم تفصیلی مانع از وجوب احتیاط نمی‌باشد، چرا؟  
زیرا یگانه مانعی که عقلاً متصور است و امکان دارد کسی بگوید که این امر متصور مانع از تأثیر مقتضی است، جهل تفصیلی به واقع است. بدین معنا که نمی‌داند شارع فرموده است؛ صَلِّ الظَّهْرَ يَا صَلَّى الْجُمُعَةَ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳

حال: این جهل تفصیلی و یا عدم علم تفصیلی، نه عقلاً مانع از وجوب احتیاط است و نه شرعاً. [۱۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۳۳

جهل تفصیلی عقلاً مانع از وجوب احتیاط نمی‌باشد؟

زیرا مانع بودن آن دو راه دارد که هر دو راه بسته است.

۱- یک راه اینکه:

علم تفصیلی شرط مکلف به باشد، چنانکه طهارت شرط نماز است.

به عبارت دیگر: بدون علم تفصیلی، تحقق مکلف به در خارج غیر ممکن باشد، چنانکه بدون طهارت، تحقق نماز در خارج ممکن نیست.

اما باید بدانیم که علم تفصیلی شرط مکلف به نیست، زیرا مکلف بدون علم تفصیلی و از طریق احتیاط، قادر به تحقق مکلف به در خارج است.

فی المثل شما نمی‌دانی که در روز جمعه، ظهر واجب است یا جمعه، و لکن احتیاط کرده هم ظهر را انجام می‌دهی، هم جمعه را، خواهی نخواهی، واقع در خارج محقق می‌شود.

و لذا بیشتر افرادی که در مسأله فقدان نص در اینجا برائتی شده‌اند، در مسئله دوّم یعنی اجمال نصّ، احتیاطی هستند.

یعنی آنجا که ما وجوب را اجمالا می‌دانیم، لکن واجب را بخاطر اجمال نصّ تفصیلا نمی‌شناسیم می‌گویند: باید احتیاط کنید و هر دو طرف شبهه را اتیان کنید.

فی المثل مولی فرموده:

«حافظوا علی الصلوات و صلاة الوسطی».

در اینجا صلاة الوسطی، مجمل است و ما نمی‌دانیم که ظهر است یا جمعه. پس باید احتیاط کرده هم ظهر را بخوانید، هم جمعه را. حال: ما از این حضرات می‌پرسیم چرا در اینجا که نصّ مجمل است، نمی‌گوئید علم تفصیلی شرط مکلف به می‌باشد، و در فقدان نصّ آن را شرط می‌دانید؟

به اعتقاد شیخ چه در فقدان نص و چه در اجمال نصّ، علم تفصیلی شرط مکلف به نمی‌باشد و مکلف می‌تواند با عمل به احتیاط، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: نباید ادعا کرد که جهل تفصیلی مانع از وجوب احتیاط است و علم تفصیلی شرط تحقق مکلف به در خارج است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴

۲- دومین راه اینکه بگوئیم:

علم تفصیلی شرط تکلیف است، یعنی احکام واقعیه مقید به علم‌اند.

به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌خواسته نماز را برای مکلفین واجب کند، برای مکلف عالم به علم تفصیلی واجب کرده است و نه برای کسی که علم تفصیلی به تکلیف ندارد.

مثل استطاعت که شرط وجوب حج است.

حال: همان‌طور که استطاعت شرط تکلیف است، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است. لذا از آن جهت که یک مکلف علم تفصیلی ندارد، تکلیف هم ندارد.

در نتیجه علم تفصیلی یک مانع عقلی است.

\* پاسخ شما به مطلب فوق چیست؟

اینست که اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، باید مخالفت قطعیه هم جایز بوده و مکلف نه ظهر را بخواند و نه جمعه را، چرا که تکلیف ندارد، و حال آنکه ثابت شد که مخالفت قطعیه حرام است.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، مکلفی که احکام را نمی‌داند، مطلقا مجاز به مخالفت بوده و معذور است.

لکن جاهل، یا قاصر است که معذور است. یا مقصّر است که معذور نبوده و معاقب است چون که تفحص نکرده است.

حال از شما می‌پرسیم:

آیا در عدم وجوب حج، میان قاصری که تلاش کرده و مستطیع نشده با مقصّری که تنبلی کرده و مستطیع نشده فرقی وجود دارد؟  
- قطعاً خواهید گفت: خیر، حج بر هیچ‌یک واجب نمی‌باشد، هرچند میان قاصر و مقصّر تفاوت هست.  
در نتیجه همان‌طور که در عدم وجوب حج میان قاصر و مقصّر فرقی نمی‌گذارید، در عدم وجوب تکلیف هم میان قاصر و مقصّر فرقی نگذارید.

پس: معلوم می‌شود که تکالیف برای همه جعل شده است، چه عالم، چه جاهل، منتهی جاهل قاصر معذور است. زیرا جاهل مقصّر است که کالعامد است و نه جاهل قاصر.

\* حاصل و نتیجه این تقریر چیست؟

اینست که نمی‌توان گفت چون این مکلف تکلیف را تفصیلاً نمی‌داند، پس تکلیفی ندارد، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵

چه بداند یا نداند مکلف به تکلیف است.

لذا علم تفصیلی، شرط تکلیف نمی‌باشد، و راه امثال اینست که احتیاط کرده، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: علم تفصیلی عقلاً مانع از احتیاط نیست، چون که نه شرط تکلیف است و نه شرط مکلف به.

\* مراد از (انّ مراد هم تکلیف الجاهل فی حال الجهل برفع الجهل و الاتیان بالواقع ...) چیست؟

اینست که مستشکل مدعی است:

۱- جهل تفصیلی مانعیت دارد، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است.

۲- قیاس عالم به علم اجمالی و جاهل به جهل تفصیلی با جاهل مقصّر از جانب شما، قیاسی مع الفارق است.

زیرا فتوای مشهور به معاقب بودن جاهل مقصّر، بخاطر تکالیف واقعیه نیست. بلکه بخاطر ترک تعلم است.

یعنی جاهل به تکلیف، باید برود و نسبت به تکالیف عالم بشود، آنگاه که عالم شد، به واقعیات عمل کند.

پس: عقاب الجاهل بخاطر ترک تحصیل تکلیف است و نه بخاطر ترک نماز.

به عبارت دیگر: جاهل مقصّر مکلف به احکام واقعیه است، لکن در حال جهالت و نه به وصف جهالت چرا که میان این دو مطلب تفاوت وجود دارد.

به عبارت دیگر: «الجاهل مکلف بالصلاة فی حال الجهل، لا بوصف الجهل».

\* مراد مستشکل از تکلیف در حال جهل چیست؟

اینست که مکلف در حال جهل ابتدا مکلف است اقدام به تحصیل علم کند و سپس مکلف به اتیان واقعیات است.

چنان‌که، مکلفی که در حال جنابت است، مکلف به نماز است لکن پس از اینکه باید اقدام به غسل نماید و تحصیل طهارت کند.

\* مرادش از مکلف بودن به واقع به وصف جهل چیست؟

اینست که جاهل به قید جاهل بودن به واقع، مکلف به واقع باشد، که امری محال است.

به عبارت دیگر: جاهل از آن جهت که جاهل به نماز است، مکلف به نماز نیست بلکه علم تفصیلی شرط تکلیف است، و بدون آن تکلیفی نداری چرا که عاجز از واقع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶

نظیر اینکه شخص جنب مکلف به نماز است لکن در حال جنابت و نه بوصف جنابت.

یعنی باید برود غسل کند و سپس واقع را اتیان کند، و الا بوصف جنابت، عاجز از انجام آن است.



پس: جاهل مقصّر، بخاطر کاری که مقذور اوست یعنی ترک یادگیری عقاب می‌شود و نه بخاطر ترک واقع. خلاصه اشکال اینک:

۱- علم تفصیلی شرط تکلیف است.

۲- مادامی که مکلف جاهل است، تکلیفی ندارد، قاصرا او مقصّرا.

منتهی:

۱- جاهل قاصر که بعد الفحص، از دست‌یابی به احکام و تکالیف مأیوس شده تکلیفی ندارد، نه ظهر و نه جمعه.

۲- جاهل مقصّر مکلف است که ابتدا جهلش را برطرف کند و سپس عمل به واقع

به عبارت دیگر: جاهل قاصر نه بر واقعیات عقاب می‌شود و نه بر ترک تحصیل علم، چون که هیچ‌یک مقذور او نمی‌باشد.

حال: در ما نحن فیه که مکلف جاهل به جهل تفصیلی است، فرض اینست که از علم به واقع عاجز است، مع‌ذلک اگر مکلف باشد معنایش اینست که جاهل به وصف جاهل بودن مکلف باشد و این حرفی باطل و قیاسی مع الفارق است.

\* مراد از (مدفوعه بر جوعها حینند الی ما تقدم من دعوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به مدّعی فوق مبنی بر اینکه:

شما دوباره برگشتید به سخنانی که در مقام اول بحث داشتید و آدم جاهل را تشبیه کردید به آدم جنب، و حال آنکه ما از مقام اول فارق شده و بحثمان در رابطه با موافقت قطعیه است.

علی‌ای حال در آنجا گفتید که علم تفصیلی شرط الوجود و جهل تفصیلی مانع از ایجاد و جاهل بالتفصیل هم عاجز از انجام است، که این مدّعا در آنجا ابطال شد.

فلذا: جهل مانع عقلی نیست، نه از جهت شرطیت علم تفصیلی در مکلف به و نه از جهت شرطیت آن در تکلیف.

\* مراد از (فلیس فیه ما یدلّ علی العذر ...) چیست؟

اینست که از نظر شرعی نیز دلیلی که دلالت کند بر مانع بودن جهل تفصیلی وجود ندارد، زیرا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷

تنها دلیلی که شاید کسی تصوّر کند که آن مانع است، ادله برائت می‌باشد. لکن ادله برائت، در باب علم اجمالی جاری نمی‌شوند. چرا؟ زیرا:

۱- اخبار برائت مغیا به غایت علم‌اند که اعم است از علم اجمالی و تفصیلی و لذا با وجود علم محلی برای اجراء در اینجا نمی‌باشد.

۲- اگر هم بخواهیم از اخبار و ادله برائت استفاده کنیم از سه حال خارج نیست:

- یا باید در واحد معین مثلا خصوص نماز جمعه اصل برائت جاری کنیم که می‌شود ترجیح بلا مرجح.

- یا باید در واحد مخیر آن را جاری کنیم که در اینجا از اخبار برائت استفاده نمی‌شود.

- یا باید در هریک از دو طرف شبهه جاری کنیم که مستلزم جواز مخالفت قطعیه است.

و لذا: ادله برائت در این بحثها جاری نمی‌شود، چرا که این بحثها پس از فرض حرمت است.

در نتیجه: نه تنها دلیلی نقلی بر منع احتیاط نرسیده است بلکه دلیل نقلی بر وجوب موافقت قطعیه و احتیاط وجود دارد. از جمله صحیح‌ه عبد الرحمن بن حجاج است که مورد آن اقلّ و اکثر است.

حال اگر مورد اقلّ و اکثر، احتیاط واجب باشد، در شبهه وجوبه فقدان نصّ بطریق اولی، واجب است.

پس: شرعا مانعی در کار نیست، فیؤثر المقتضی اثره فیجب الاحتیاط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸

متن هذا و لم تدرُوا. «فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألُوا عنه فتعلمُوا» و غیرها [۱۶].

فإن قلت: إن تجویز الشارع لترك أحد المحتملين و الاكتفاء بالآخر یکشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الإطاعة [۱۷]، كما أن عدم تجویز الشارع للمخالفة مع العلم التفصیلی دلیل علی كون العلم التفصیلی علة تامّة لوجوب الإطاعة، و حينئذ فلا- ملازمه بین العلم الإجمالي و وجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دلیل آخر غیر العلم الإجمالي، و حيث كان مفقودا فأصل البراءة يقتضی عدم وجوب الجمع و قبح العقاب علی تركه؛ لعدم البیان.

نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حکم بحرمتها [۱۸]، و لا تدلّ حرمة المخالفة القطعیة علی وجوب الموافقة القطعیة.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصیلی علة تامّة لتنجز التكلیف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد احتمليه بدلا عنه في الظاهر، فكلّ مورد حکم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع - إما تعینا كحکمه بالأخذ [۱۹] بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، و إما تخیرا كما في موارد التغير بین الاحتمالین - فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة؛ فإنّ الواقع إذا علم به [۲۰] و علم إرادة المولى بشيء و صدور الخطاب عنه إلى العبيد و إن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته إما حقیقه بالاحتیاط، و إما حکما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه، و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹

ترجمه

### (ادله کسانی که موافقت احتمالی را کافی می‌دانند)

اگر اشکال شود که:

اجازه شارع بر ترك یکی از دو محتمل و قناعت کردن به طرف دیگر (مثل تخیر میان مجتهدین و یا استصحاب قصر یا اتمام) پرده برمی‌دارد از اینکه علم اجمالی علة تامّه برای وجوب اطاعت نمی‌باشد، همان‌طور که اجازه ندادن شارع به مخالفت با علم تفصیلی دلیل است بر اینکه علم تفصیلی علة تامه برای وجوب اطاعت است.

در این صورت: ملازمه‌ای بین علم اجمالی و وجوب اطاعت وجود ندارد.

پس: اثبات وجوب احتیاط نیازمند به دلیل دیگری است غیر از علم اجمالی، و از آنجا که (دلیلی دیگر) مفقود است، پس اصل براءت اقتضاء می‌کند عدم وجوب انجام جمع (یعنی هر دو) را، و قبح عقاب به واسطه ترك یک طرف، به دلیل عدم بیان شارع است (مبنی بر اینکه هر دو را بجا بیاورد).

بله، چون ترك الكل (یعنی هر دو طرف)، عند العقلاء معصیت است، حکم می‌شود به حرمت آن، و حرام بودن مخالفت قطعیه دلالت نمی‌کند بر وجوب موافقت قطعیه (در طرف دیگر).

### (پاسخ شیخ به اشکال فوق)

اینست که می‌گوئیم:

علم اجمالی مثل علم تفصیلی علة تامّه است برای تنجیز تکلیفی که معلوم است، جز اینکه (در مورد) علم اجمالی امکان دارد که یکی از دو طرف احتمال (توسط شارع) در ظاهر بدل از واقع قرار داده شود.

پس: در هر موردی که شارع حکم کند به کفایت یکی از دو طرف احتمال برای واقع: - یا تعییناً، مثل حکمش به اخذ به احتمالی که مطابق با حالت سابقه است (یعنی هنگام رفتن استصحاب کن تمام را و در موقع برگشتن استصحاب کن قصر را). - و یا (اجازه داده به احدهما) تخیراً، چنانکه در موارد تخیر بین الاحتمالین (مثل تخیر میان مجتهدین و ...) چنین اجازه‌ای داده است.

پس: این از باب قناعت و اکتفاء به محتمل است از واقع، و نه اجازه ترخیص برای ترک واقع ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰ (آن‌هم) بدون بدل از واقع.

زیرا: وقتی علم به واقع پیدا شد، و علم به اراده مولی به چیزی و صدور خطاب از او به بنده‌ای پیدا شد، اگرچه به دست آنها نرسیده، چاره‌ای نیست، جز موافقت با این علم، یا حقیقه به سبب احتیاط و یا حکماً (رفتار کند) به انجام چیزی که شارع آن را بدل از واقع قرار داده است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از (ان تجویز الشارع لترك احد المحتملين و الاکتفاء بالآخر یکشف ...) چیست؟ اشاره به اولین دلیل از ادله کسانی است که قائل به وجوب موافقت قطعیه نیستند منتهی جناب شیخ آن را به صورت اشکال مطرح فرموده است، که می‌گویند:

- در باب علم تفصیلی میان حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه عقلاً و شرعاً تلازم برقرار است.

به عبارت دیگر: علم تفصیلی علمت تام است برای حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه.

و لذا با وجود علم تفصیلی، مکلف الا و لا بد باید معلوم بالتفصیل را انجام دهد و کاری بکند که برایش فراغت یقینیه حاصل شود. - اما در باب علم اجمالی چنین ملازمه‌ای برقرار نمی‌باشد، یعنی علم اجمالی علمت تامه حرمت مخالفت قطعیه می‌باشد و لکن نسبت به موافقت قطعیه علیتی ندارد و بلا تأثیر است.

زیرا: با مراجعه به ابواب مختلف متوجه می‌شویم که هرکجا علم اجمالی بوده شرع مقدس تمام عنایتش به این بوده است که مخالفت قطعیه صورت نگیرد و حال آنکه توجهی به موافقت قطعیه نداشته است.

\* اولین شاهد مثال حضرات بر مدعای فوق چیست؟

اختلاف دو مجتهد اعلم است که در اعلمیت مساوی هستند و در عین حال در سفر چهار فرسخی، یکی فتوی می‌دهد به وجوب قصر و دیگری فتوی می‌دهد به وجوب اتمام.

در اینجا: مقلد با وجود اینکه علم اجمالی دارد و لکن از نظر شرعی در تقلید از هر یک از این دو مجتهد که بخواهد مخیر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱

به عبارت دیگر: شارع به مقلد فرموده از هر کدام که خواستی تقلید کن و به فتوای او عمل نما، و دیگر نفرموده هم ظهر را بخوان، هم جمعه را آیا معنای این حرف عدم اعتنا به علم اجمالی نیست.

بنابراین: شرع مقدس حکم به تخیر کرده و نه حکم به احتیاط، یعنی مخالفت قطعیه مهم است و نه موافقت قطعیه.

\* دومین شاهد مثال حضرات بر اشکال و مدّعی مورد نظر چیست؟

تعارض دو خبر متعارض و معتبر است که یکی دلالت دارد فی المثل: بر وجوب جمعه در عصر غیبت، و دیگری دلالت می‌کند بر وجوب ظهر.

در اینجا: مجتهد علم اجمالی دارد به وجوب یکی از این دو، مع ذلک شارع مقدّس فرموده:

احتیاط کن و هر دو را بخوان، بلکه فرموده: «اذن فتخیر احدهما و تدع الآخر...» این بدین معناست که موافقت قطعیه مدّ نظر نمی‌باشد، چون که توجهی به علم اجمالی نشده است.

\* سومین شاهد مثال حضرات بر مدّعی مزبور چیست؟

اینست که شخص مسافر در مسافرتی که هشت فرسخی است به محلی رسیده است نمی‌داند به حدّ ترخص رسیده است تا نمازش را قصر بخواند و یا به حدّ ترخص نرسیده است تا اتمام بر او واجب باشد.

حال: با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یا قصر واجب است یا اتمام، شارع به این علم اجمالی توجه نکرده چون فرموده احتیاط کرده جمع میان هر دو بکن، بلکه فرموده: استصحاب کن حالت سابقه را و بنا را بگذار بر عدم تجاوز از حدّ ترخص و نماز را کامل بخوان.

به عبارت دیگر: از خانه راه افتاده‌ای نمی‌دانی به حدّ ترخص رسیده‌ای یا نه؟ استصحاب کن عدم ترخص را و نماز را تمام بخوان و در حالت برگشت مسئله بالعکس است.

\* چهارمین شاهد مثال حضرات بر مدّعی مزبور چیست؟

عکس مورد و شاهد مثال سوم است، یعنی کسی که از مسافرت به طرف وطن برگشته لکن شک دارد به حدّ ترخص رسیده است یا نه؟

در اینجا دستور اینست که: استصحاب کن عدم آن را و نماز را قصر بخوان.

\* چه نتیجه‌ای از موارد مزبور می‌گیرند؟

می‌گویند: تمام این موارد شاهد بر اینست که: علم اجمالی در جانب موافقت قطعیه مؤثر نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲

حال اگر شما بخواهید باز هم وجوب احتیاط را در اینجا ثابت کنید، باید از راه دیگری غیر از راه علم اجمالی بروید و دلیل دیگری غیر از آن پیدا کنید.

اما: از آنجا که راه دیگری وجود ندارد، نوبت می‌رسد به اصل براءت و قبح عقاب بلا بیان، و لذا می‌گوئیم:

اگر احتیاط نکرده و جمع میان ظهر و جمعه ننمودیم، عقابی در کار نیست، چرا که بیانی نرسیده، و عقاب بلا بیان قبیح است.

بله، حرمت مخالفت قطعیه را می‌پذیریم، چرا که ترک هر دو طرف شبهه سبب معصیت مولی است، معصیت مولی هم قبیح است.

خلاصه بدانید که ما:

در هر جا که با علم اجمالی روبرو شدیم، در احد طرفین اصل براءت جاری کرده و هریک از دو طرف شبهه را که خواستیم انجام می‌دهیم.

فی المثل: در ظهر براءت جاری کرده، جمعه را انجام می‌دهیم و یا بالعکس.

\* پاسخ شیخنا به اشکال و یا دلیل اول حضرات چیست؟

اینست که: ۱- علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است.

۲- قانون مقتضی اینست که اگر مانعی در کار نباشد تأثیر می‌گذارد.

- ۳- اگر شما در چنین مواردی که ذکر کردید می‌بینید که شارع احتیاط را واجب نفرموده دلیل خاص دارد.
- ۴- مواردی را که شما ذکر کردید عموماً دلیل خاص داشت که شارع مقدس حکم کرده بود به تخییر و یا تعیین یک طرف. این بدین معناست که شارع مقدس یکی از احتمالات را بدل از واجب واقعی قرار داده و به همان اکتفاء نموده است.
- اما:

- ۱- در مواردی که چنین دلیل خارجی وجود نداشته باشد، مانعی در کار نیست.
- ۲- وقتی مانعی نباشد، علم اجمالی مؤثر افتاده و موجب احتیاط می‌شود.
- به عبارت دیگر: اگر دلیل خارجی نباشد، علم اجمالی مقتضی وجوب احتیاط است.
- \* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر ما وجوب واقعی و یا حرمت واقعی را بالاجمال و یا بالتفصیل بشناسم و بدانیم ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳

که در آن رابطه خطاب منجزی از جانب مولی صادر شده است، عقلاً باید آن تکلیف را امتثال کنیم، ۱- یا به نحو اطاعت حقیقیه که همان احتیاط است، و با احتیاط یعنی انجام هر دو طرف و یا در موارد حرمت ترک هر دو طرف، برای ما یقین به امتثال واقع حاصل می‌شود.

۲- و یا به نحو اطاعت حکمیه، یعنی، آن را که شارع بدل از واقع قرار داده امتثال کرده و از طرف دیگر مرخص باشیم. پس: در مواردی که جعل بدل نیست و نمی‌توان از راه اطاعت حکمیه امتثال واقع کرد باید به طریق احتیاط امتثال به واقع حاصل شود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴

متن و مآ ذکرنا يظهر: عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب [۲۱] و التوسعة [۲۲] و نحوهما [۲۳]؛ لأن العمل بها في كل من الموردین بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعین عند الله المعلوم وجوبه؛ فإن وجوب واحدة من الظهر الجمعة أو من القصر و الإتمام مآ لم يحجب الله علمه عنّا، فليس موضوعاً عنّا و لسنا في سعة منه، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم جریان هذه الأخبار في مثل المقام مآ علم وجوب شيء إجمالاً و إمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعین المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد و كونه محمولاً عليهم و مأخوذین به و ملزمین عليه [۲۴]، دليل علمي - بضمیمه حكم العقل بوجوب المقدمه العلمیه - على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كلّ منهما لنفسه و إن كان محجوباً عنّا، إلّا أنّ العلم بوجوبه من باب المقدمه ليس محجوباً عنّا، و لا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته و وجوبه ظاهراً من باب المقدمه، كما لا تنافی بين عدم الوجوب النفسي واقعا و ثبوت الوجوب الغيري كذلك.

\*\*\* ترجمه

### (عدم جواز تمسك در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادله براءت)

از آنچه ما ذکر کرده و (گفتیم که علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف است) عدم جواز تمسك به ادله براءت، مثل: روایت (ما حجب الله) و (الناس في سعة و نحو این دو، روشن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵

می‌شود.

زیرا: عمل به این احادیث در خصوص هریک از این مواردی (که مشکوک است)، موجب طرح و ردّ این روایات می‌شود نسبت به یکی از آن دو که نزد خدا معین و وجوب آن معلوم است.

زیرا: وجوب یکی از ظهر و جمعه یا از قصر و اتمام، از جمله واجباتی است که خدای تعالی علم به آن را از ما محجوب و مستور نفرموده (بلکه به احدهما لا علی التّعیّن علم داریم).

پس: از عهده ما برداشته نشده و ما از ناحیه آن در مرخصی نیستیم (و لذا اگر بخواهیم در ما نحن فیه از ادله براءت استفاده کنیم، تعارض منطوق با مفهوم پیش می‌آید و حال آنکه این دو از هم قابل تفکیک نیستند).

پس:

۱- یا ناچاریم از حکم به عدم جریان این اخبار در مثل این مقام که وجوب چیزی اجمالا معلوم است (بلکه ادله مزبور، مفهوم و منطوقا در شبهات بدویّه یعنی شک در تکلیف جاری می‌شوند).

۲- و یا ناچار از حکم به اینکه شمول این ادله نسبت به آن واحد معین عند الله که وجوبش بر ما معلوم است، و دلالتشان بالمفهوم بر عدم ارتفاع این احدهما المعین عند الله از بندگان، در حالی که این امر معین بر آنان بار شده است و آنان نسبت به این امر مسئولیت داشته و بدان ملزم هستند، به ضمیمه حکم عقل، دلیلی علمی است بر وجوب مقدمه علمیه، بر وجوب انجام هریک از دو خصوصیت (یعنی: احتیاط)

پس: علم به وجوب هریک از مشتبهین بخصوصه، اگرچه (وجوب واقعی‌اش) بر ما معلوم نیست، (نه وجوب واقعی ظهر را می‌دانیم و نه وجوب واقعی جمعه را)، لکن علم به وجوب آن از باب مقدمه علمیه از ما محجوب نیست (بلکه بدان علم داریم)، و بین عدم وجوب ذاتی یک شیء در ظاهر، و وجوب آن از باب مقدمه علمیه ظاهرا منافاتی وجود ندارد. (یعنی: اگر علی الظاهر وجوب ذاتی ظهر را نمی‌دانیم تنافی با این مطلب ندارد که وجوب مقدمی آن را می‌دانیم)، چنانکه میان عدم وجوب ذاتی یک شیء واقعا، و ثبوت وجوب غیری آن، واقعا، تنافی وجود ندارد. (فی المثل: وضو واقعا وجوب ذاتی ندارد، برای نماز، لکن واقعا وجوب غیری دارد برای آن)

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶

## تشریح المسائل

\* مراد از (و ممّا ذکرنا...) چیست؟

اینست که: در متن قبلی شیخنا فرمود:

حکم در شکّ مکلف به وجودی (متباینین)، که منشا آن فقدان نصّ است احتیاط است، یعنی که علی القاعده باید هر دو طرف شبهه را انجام داد.

چرا؟ زیرا:

اولاً: علم اجمالی منجز تکلیف است، ثانیاً: دفع عقاب محتمل هم واجب است مگر اینکه در مواردی دلیل خارجی داشته باشیم بر این که شارع به احد محتملین اکتفاء کرده باشد.

مثل: موارد تخییر، استصحاب و ...

\* پس انما الکلام در چیست؟

در اینست که: برخی معتقدند که در شک در مکلف به وجودی احتیاط واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف هم کفایت می‌کند.

۱- یک دلیل حضرات بر این مدعا این بود که علم اجمالی علت تنجز تکلیف نیست که پاسخ آن داده شد.

۲- دلیل دیگر حضرات بر این مدعا تمسک به ادله براءت است، از جمله:

۱- حدیث حجب که می‌فرماید: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.»

۲- حدیث توسعه که می‌فرماید: «الناس فی سعة ما لم يعلموا...»

۳- حدیث رفع که می‌فرماید: «رفع عن امتی تسعة او ستة اشياء و منها رفع ما لا يعلمون و...»

\* کیفیت استدلال حضرات به این روایات چگونه است؟

می‌گویند: مفاد روایات مزبور اینست که:

هر حکمی را که علمش از شما محجوب است و نسبت به آن شک هستید، آن حکم نسبت به شما به درجه فعلیت و تنجز نمی‌رسد و شما در وسعت هستید.

پس: اگر هم در واقع مخالفتی صورت پذیرد عقابی در کار نمی‌باشد.

خلاصه اینکه: ادله براءت تقاضا می‌کند عدم وجوب احتیاط را در شک در مکلف به وجودی

\* تطبیق مفاد مزبور بر ما نحن فیه چگونه است؟

می‌گویند: در مورد شبهه وجوبیه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷

۱- ما نسبت به خصوص وجوب هریک از جمعه و ظهر با قطع نظر از دیگری شک داریم.

۲- شک در وجوب و یا عدم وجوب یک حکم محلّ اجرای براءت است.

در نتیجه: ما آزادیم و از اصل براءت استفاده کرده یک طرف را انجام نمی‌دهیم.

سپس می‌گویند:

ولی به دلیل خارجی قاطع هستیم که مخالفت قطعیه حرام است و ما حق نداریم که هر دو طرف یعنی هم ظهر و هم جمعه را ترک کنیم.

پس: یکی را علی التخییر انجام داده و نسبت به دیگری آزادیم.

به عبارت دیگر می‌گویند:

وقتی در خصوص یکی از طرفین (مثلاً جمعه قطع نظر از ظهر) شک می‌کنیم که واجب است یا نه؟

رفع ما لا يعلمون می‌گوید: خیر، واجب نیست، چرا که وجوبش را نمی‌دانی و هکذا هنگام شک در نماز ظهر با قطع نظر از جمعه.

به عبارت دیگر:

۱- خصوص من المشتبهین مشکوک است. وقتی مشکوک شد جای اصل براءت است.

۲- اگر ما باشیم و این اقتضای ادله، می‌گوئیم: اصل براءت در همه اطراف شبهه جاری می‌شود.

اما: دلیل خارجی قائم شده بر این که هر دو را نباید ترک کرد.

\* دلیل خارجی چیست؟

اینست که: اگر هر دو طرف را ترک کنی عرفاً معصیت کار خوانده می‌شوی.

\* پس چه باید کرد؟

باید در یکی برائت جاری کنی، و یکی را بجای آوری، و اتیان هر دو واجب نیست.

\* مقدمه بفرمائید هریک از منطوق و مفهوم این اخبار برائت چه می گوید؟

منطوقشان می گوید:

تا زمانی که نسبت به حکم واقعی علم ندارید، واقع در حقّ شما منجز نیست و شما نسبت به طرفین شبهه آزاد هستید.

مفهومشان می گوید:

زمانی که به حکم واقعی علم پیدا کردید، اعم از اینکه این علم اجمالی باشد و یا تفصیلی،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸

واقع در حق شما منجز می شود و دیگر آزاد نیستید.

\* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به دوّمین دلیل حضرات چیست؟

مفاد پاسخ شیخ اینست که:

درست است که خصوص یکی از دو طرف شبهه را مشکوک الوجوب به حساب می آوریم.

فی المثل: یا خصوص الجمعه مشکوک الوجوب است و یا خصوص ظهر.

لکن از شما می پرسیم:

آیا احدهما المعین عند الله هم مشکوک الوجوب است؟

خواهید گفت: خیر، معلوم الوجوب است.

از شما می پرسیم که:

شارع نسبت به مشکوک الوجوب چه فرموده و نسبت به معلوم الوجوب چه می فرماید؟

باید بگوئید:

نسبت به مشکوک الوجوب فرموده: رفع ما لا يعلمون، لکن نسبت به معلوم الوجوب می فرماید لم یرفع المعلوم.

حال به شما می گوئیم:

اگر ادله برائت مثل: «رفع ما لا يعلمون، الناس فی سعه و...» در ما نحن فیه که علم اجمالی وجود دارد، جاری شوند، مفهومشان با

منطوقشان تعارض می کند.

اگر برسید چرا؟ به شما می گوئیم زیرا:

۱- منطوق این ادله می گوید: هر تکلیفی را که نمی دانی نسبت به آن مرخصی.

۲- مفهومشان می گوید: آن تکلیفی را که می دانی نسبت به آن مرخص نیستی و این در حالی است که:

مفهوم و منطوق لازم و ملزوم اند، و نمی شود یکی را گرفت و دیگری را رها کرد.

پس: نتیجه استعمال ادله برائت در ما نحن فیه اینست که:

۱- منطوقشان می گوید، نسبت به اطراف شبهه آزادی و می توانی طرفین شبهه را ترک کنی یعنی: نه ظهر بخوانی و نه جمعه.

۲- مفهومشان می گوید: چون احدهما المعین، عند الله را می دانی که واجب است نسبت به آن مرخص نیستی.

در نتیجه: ادله برائت در علم اجمالی و موارد شبهه محصوره جاری نمی شوند چون که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹

تعارض منطوق و مفهوم پیش می آید.



نکته: ادله برائت منطوقا و مفهوما در شک بدوی استعمال شده، تعارضی هم لازم نمی‌آید. فی المثل: وقتی نمی‌دانی دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟، این ادله می‌گویند: رفع. یعنی: مادامی که علم به دعاء عند الهلال نداری، وجوب دعا از شما برداشته شده است. خلاصه اینکه:

یا باید ادله برائت را در باب شک بدوی جاری کنید، یا اینکه از این ادله، در باب علم اجمالی، وجوب احتیاط را برداشت کنید. \* چگونه می‌توان وجوب احتیاط را از ادله برائت برداشت نمود؟ بدین صورت که:

- ۱- مفهوم این ادله می‌گوید: تکلیفی را که می‌دانی نسبت به آن مکلفی و نه مرخص
- ۲- در ما نحن فیه اجمالا می‌دانی که یکی از این دو عمل بر تو واجب است
- ۳- عقل می‌گوید: ترک هریک از طرفین شبهه احتمال عقاب دارد.
- ۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: علی الظاهر، من باب مقدمه علمیه هر دو بر تو واجب‌اند.

\* عبارة اخراى پاسخ شیخ بطور خلاصه در یک شکل منطقی چگونه است؟

اینست که: اگر بخواهیم از اخبار برائت در ما نحن فیه استفاده کنیم از سه حال بیرون نیست:

- ۱- یا باید اصل برائت را نسبت به واحد معین از ظهر و جمعه جاری کنیم. بدین معنا که فی المثل بگوئیم: ظهر، معینا واجب نیست، و یا بالعکس.
- ۲- و یا باید نسبت به احدهما علی البدل و لا علی التعمین استفاده کنیم، یعنی به اختیار و انتخاب خود، از یکی از دو طرف شبهه، یعنی ظهر یا جمعه، صرف نظر کنیم.
- ۳- و یا از اصل برائت نسبت به هریک از ظهر و جمعه استفاده کرده به هریک از دو طرف شبهه که رسیدیم آن را نادیده بگیریم. اما: هریک از صور فوق مبتلا به اشکالی است:

اشکال صورت اول اینست که: ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید که امری محال است.

اشکال صورت دوم اینست که: در این اخبار اثری از بدلیت وجود ندارد.

اشکال صورت سوم اینست که:

- ۱- منطوق روایات، صرف نظر از علم اجمالی، وضعیت خصوص هریک از طرفین را روشن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰

می‌سازد. و شما را نسبت به آن مرخص می‌کند.

- ۲- مفهوم آنها می‌گوید: چون نسبت به احد الامرین عالم هستید، حق ندارید از خیر هر دو بگذرید.

در نتیجه: میان مفهوم و منطوق تعارض پیش می‌آید.

\* به نظر شیخ برای رفع تعارض از میان منطوق و مفهوم چه باید کرد؟

به یکی از دو طریق ذیل باید عمل کرد:

یا باید این اخبار را به شبهات بدویه اختصاص داد، و آنها را در موارد علم اجمالی استعمال نکنیم یا اگر آنها را تعمیم داده تا که شامل ما نحن فیه هم بشوند، حکم عقل را ضمیمه مفهوم این ادله کرده، فتوی به وجوب احتیاط و انجام طرفین بدهیم. چرا؟ زیرا:

مفهوم این اخبار می‌گوید: چون نسبت به احدهما علم دارید، این احدهما از شما مرفوع نیست و شما در مقابل آن مسئول هستید. عقل می‌گوید: با وجود این علم اجمالی نسبت به هر طرف که بخواهید تسامح کنید و انجام ندهید احتمال عقاب وجود دارد، دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: از باب مقدمه علمیه باید میان آن دو جمع کرده و احتیاط کنیم، یعنی هم ظهر بخوانیم همه جمعه.

\* آیا تنافی در اینجا وجود ندارد؟

خیر، منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در ظاهر وجوب واقعی‌اش نفی شود، لکن وجوب ظاهری مقدمی‌اش اثبات شود. کما اینکه منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در واقع وجوب ذاتی نداشته باشد و لکن در واقع وجوب غیری و مقدمی داشته باشد. مثل: وضو نسبت به نماز

\* آیا تناقضی در پاسخ شیخ نیست؟

خیر، چرا؟ زیرا:

نفی و اثبات بر دو موضوع وارد شده، یکی وجوب ذاتی و دیگری وجوب غیری داشتن.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱

متن و اعلم: أن المحقق القمي رحمه الله، بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام [۲۵]، قال:

إنّ دقيق النظر يقتضى خلافة؛ فإنّ التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدة- بإرادة فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المخاطب- مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته، و كلّ ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها: أنّ الإجماع وقع على أنّ من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلها مجتمعين، يستحقّ العقاب.

و نظير ذلك: مطلق التكليف بالأحكام الشرعيّة، سيّما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحقّ من التخطئه، فإنّ التحقيق: أنّ الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلّة الظنيّة، لا تحصيل الحكم النفس الأمريّ في كلّ واقعه؛ و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظنّ الاجتهاديّ من أوّل الأمر.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند الله تعالى مردّد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به- المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة- لتّم ذلك، و لكن لا يحسن حينئذ قوله- يعنى المحقق الخوانساري-: فلا يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط، بل لا بدّ من القول باليقين و الجزم بالوجوب.

و لكن، من أين هذا الفرض؟ و أنّی يمكن إثباته؟ [۲۶]، انتهى كلامه، رفع مقامه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲

ترجمه

### (کلام محقق رحمه الله در عدم وجوب احتیاط در این مسئله)

بدان که: محقق قمی (ره) پس از اینکه تمایل محقق خوانساری (ره) را به وجوب احتیاط در مثل ظهر و جمعه و قصر و اتمام نقل می‌کند، می‌فرماید: دقت نظر خلاف این را اقتضاء می‌کند (یعنی که احتیاط واجب نیست).

زیرا: تکلیف به مجمل (و مرددی) که محتمل است برای افراد متعدده‌ای (فی المثل برای ظهر یا جمعه)، به سبب اراده آن فردی که عند الشارع معلوم است و عند المخاطب مجهول، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت (و عمل) است که عدلیه بر محال بودن آن اتفاق نظر دارند.

و هر کجا ادعا شود (که فلان مورد) از این قبیل (تأخیر بیان عن وقت الحاجة) است، منع آن ممکن است.

زیرا: نهایت چیزی که در قصر و اتمام و ظهر و جمعه و امثال این موارد مسلم (و قابل قبول) است اینست که: اجماع واقع شده بر این که: هر کس دو طرف شبهه را به سبب انجام ندادن هیچ‌یک از آنها ترک کند مستحق عقاب است، نه اینکه هر کس احدهما المعین عند الشارع و المبهم عندنا (یعنی واجب واقعی) را به اینکه انجام هر دو را ترک نمود (و احتیاط نکرد) مستحق عقاب است.

و نظیر آن، مطلق تکلیف به احکام شرعیه است (که در علم اجمالی صغیر راجع به علم اجمالی کبیر گفته شد) به ویژه در امثال زمان ما (البته) بنا بر مذهب اهل حق از مخطئه (که احکام واقعیه تابع مؤدای اماره‌اند). پس تحقیق مسئله اینست که:

آن مقداری که با دلیل خارجی برای ما ثابت شده، تحصیل آن مقداری است که تحصیلش از ادله ظنیه برای ما ممکن است و نه تحصیل حکم نفس الامری و واقعی در هر واقعه‌ای.

و لذا من از ابتدا، قائل به وجوب احتیاط و ترک عمل به ظن اجتهادی نشدم، بله.

اگر حصول اجماع و یا ورود نصّ بر وجوب شیئی که عند الله معین و معلوم است و عندنا مردد و مشکوک است در میان چند امر، بدون اینکه علم در آن شرط باشد (یعنی شارع تعمّد داشته بر اجمال گوئی)، مستلزم اسقاط قصد تعیین (یعنی قربت) است در طاعت (و لذا: احتیاط واجب خواهد شد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳

لکن در این صورت قول محقق خوانساری که فرمود: لا- یبعد حیثنذ القول بوجوب الاحتیاط خوب نبود، بلکه ناگزیر است از روی جزم و یقین حکم به وجوب احتیاط کند.

اما این فرض از کجا بدست می‌آید، و اثبات این امر (که خطاب از اول و از روی عمد مجمل بوده) چگونه ممکن است؟

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل و نتیجه متن گذشته چه شد؟

این شد که علم اجمالی برای حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است، لکن برای وجوب موافقت قطعیه مقتضی است و نه علت تامه. البته:

به عقیده جناب آخوند، علم اجمالی هم برای مخالفت قطعیه مقتضی است، هم برای وجوب موافقت قطعیه، و لذا برای هیچ‌یک علیت ندارد.

به عقیده شیخنا، علم اجمالی، نسبت به مخالفت قطعیه علیت دارد و لکن نسبت به موافقت قطعیه اقتضا دارد.

حال: جلوی حرمت مخالفت قطعیه را بخاطر اینکه علم اجمالی علیت دارد نمی‌شود گرفت، لکن جلوی اقتضا را گاهی می‌شود گرفت، زیرا: علیت ندارد.

\* حاصل سخن مرحوم میرزای قمی در اینجا چیست؟

پس از نقل کلمات محقق خوانساری احساس می‌کند که ایشان نیز در ما نحن فیه بی‌میل بر وجوب احتیاط نمی‌باشد.

یعنی اگر از محقق خوانساری پرسیم ظهر واجب است یا جمعه، مایل است احتیاط کرده هر دو را بجا آوریم. و لذا: جناب قمی اعتراض کرده می‌فرماید:

وقتی ما مردّد میان دو امر هستیم و تکلیفمان را نمی‌دانیم، علم اجمالی کالجهل رأسا بوده و منجز تکلیف واقعیه نمی‌باشد، و تکلیف را بر ما مدلل نمی‌کند.

حال: این مطلب چه در فقدان نصّ باشد، چه در اجمال نصّ و چه در تعارض نصوص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴

بنابراین: اگر ما باشیم و علم اجمالی، باید بگوئیم:

در حکم شک بدوی بوده و قابل اعتنا نمی‌باشد، و آلا (اگر مؤثر باشد)، مستلزم تکلیف به مجمل است.

\* دلیل جناب قمی چیست؟

اینست که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است، یعنی ما به چیزی امر بشویم که بین احد الامرین او الامور مردّد است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبح از جانب الله تعالی قبح است.

پس: تأخیر البیان عن وقت الحاجه علی الله محال

پس: صرف اینکه شما اجمالا می‌دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، بیان نیست.

حال: در ما نحن فیه بیان وجود ندارد.

وقتی بیان وجود نداشت، تکلیف هم وجود ندارد. تا ما مکلف به احتیاط باشیم.

\* در تبیین مطلب بفرمائید نسبت زمانی بیان با ذو البیان به چند صورت است؟

۱- گاهی بیان از نظر زمانی قبل از ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات قرآنی.

فی المثل: پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، در یاد دادن احکام و آداب نماز فرموده بود: «صلّوا کما رأیتمونی اصلی». بعدها قرآن فرمود: **أَقِمْوا الصَّلَاةَ**.\*

این **أَقِمْوا الصَّلَاةَ**\*: اشاره دارد به همان نماز معهود. یعنی نمازی که آداب و احکام آن را قبلا از پیامبر آموخته بودند. و اکنون بدان مکلف گردیدند.

۲- گاهی بیان همراه ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات که از جهاتی مبتلا به تخصیص و تقیید شده‌اند، و مخصّص آنها متّصل به عام است.

۳- گاهی بیان متأخر و پس از ذو البیان است، یعنی: بیان پس از زمان عمل است.

فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته‌ای: «اکرم العلماء فی یوم الخمیس»

۲- روز سه‌شنبه به او فرموده‌ای: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵

در اینجا: زمان صدور خطاب (عام) شنبه است، اما زمان حاجت و عمل پنج‌شنبه است. لکن بیان (مخصّص) روز سه‌شنبه صادر شده

است.

پس: بیان، متأخر از خطاب است، لکن قبل از زمان نیاز و عمل است.

۴- گاهی هم بیان نه تنها متأخر از خطاب است، بلکه متأخر از وقت حاجت و نیاز است فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته‌اید: «اکرام العلماء یوم الخمیس»

۲- غروب پنج‌شنبه و یا روز جمعه گفته‌اید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»

در اینجا:

فرزند شما روز پنج‌شنبه نیاز به بیان داشته تا طبق آن عمل کند، و حال آنکه شما تا غروب پنج‌شنبه و یا جمعه که بعد از وقت حاجت و نیاز است بیان را به تأخیر انداخته‌ای.

\* آیا تأخیر بیان از وقت حاجت ممکن است؟

۱- از نظر عدلیه، تأخیر بیان از وقت حاجت، نسبت به مولای حکیم از محالات است. چرا؟

زیرا: تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم القاء در مفسده و یا تقویت مصلحت است.

\* حاصل و عبارۀ اخرای استدلال جناب میرزا چیست؟

۱- علم اجمالی مؤثر مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- مجمل، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

نتیجه: تکلیف به مجمل از وی صادر نمی‌شود.

پس: در مورد علم اجمالی و دوران میان ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ... علم اجمالی از آن جهت که اجمالی است مؤثر نبوده و واقع را بر ما منجز نمی‌کند، بلکه کالجهل رأسا است.

\* آیا به نظر میرزا مخالفت قطعیۀ جایز است؟

خیر، در امثال موارد مذکور مخالفت قطعیۀ جایز نیست، و باید یک طرف حتماً اتیان شود، لکن یا به دلیل اجماع است یا ضرورت.

به عبارت دیگر: اجماع یا ضرورت؛ قائم شده بر عدم جواز مخالفت قطعیۀ در موارد مذکور و اینکه حتماً باید یک طرف را انجام داد.

منتهی اینکه موافقت قطعیۀ واجب باشد، دلیلی وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶

خلاصه اینکه: مسئله علی القاعده و قانونی نیست، بلکه موردی است. این بود مبنای میرزای قمی (ره) چه در فقدان نصّ چه در اجمال نصّ و چه در تعارض نصوص.

\* پس مراد ایشان از (و نظر ذلک: ...) چیست؟

مطالب مذکور اختصاصی به علم اجمالی صغیر و انسداد صغیر که دائره‌اش محدود به ظهر و جمعه می‌شود ندارد، بلکه در علم اجمالی کبیر هم که دامنه‌اش وسیع و کلید احکام را در بر می‌گیرد، نیز جاری و ساری است.

\* علم اجمالی کبیر چیست؟

اینست که: هر مسلمانی قبل از مراجعه به منابع احکام علم اجمالی دارد به اینکه در دین اسلام واجبات و محرمات از جانب حق برای او مقرّر شده است.

به عبارت دیگر: اجمالا می‌داند که:

انّ لكلّ موضوع حکما، یعنی این را بالاجمال می‌فهمد که خدا برای هر موضوعی حکمی قرار داده است. حال: مکلف می‌رود به دنبال اینکه این احکام را بدست آورد، لکن متوجه می‌شود که باب علم و علمی به روی او بسته است و نمی‌تواند نسبت به واقعیات تحصیل علم کند.

در نتیجه:

۱- یا باید بگوید: ما انسانها در این روزگار مثل دیوانگان و بهایم هستیم و هیچ‌گونه تکلیفی نداریم، که احدی به این مطلب ملتزم نمی‌باشد.

۲- یا باید بگوید: نه من مکلف بوده و باید در همه موارد احتیاط کنم، که این هم در همه موارد مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است.

۳- یا باید بگوید: «إذا تعذّر العلم قام الظنّ مقامه».

یعنی: وقتی باب علم به روی ما بسته است مظنه قائم مقام علم شده و ظنّ مطلق در حقّ ما حجّت است.

حال: نسبت به هر حکمی از احکام، از هر راهی (بجز قیاس و استحسان و ...) هر نوع ظنی که حاصل شود، در حق ما حجّت است، و باید من به ظنی که برایم حاصل شده معینا عمل کنم، و لذا: نوبت به احتیاط و انجام همه اطراف نمی‌رسد. خلاصه اینکه:

در علم اجمالی صغیر به سبب اجماع و ضرورت عمل کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷

در علم اجمالی کبیر هم مطابق ظنون حاصله عمل کن.

\* پس مراد ایشان از (نعم، لو فرض حصول الاجماع او ورود ...) چیست؟

اینست که: اگر اجماع و بلکه ضرورت قائم شد بر امری لکن معقد اجماع و یا ضرورت ... مردّد بود میان دو و یا چند امر.

و یا اگر نصّی وارد شد مبنی بر اینکه فلان شیء واجب است، در حالی که آن شیء عند الله معین و عندنا مردّد است میان چند امر، و علم تفصیلی هم شرط تکلیف نبود. در این صورت احتیاط واجب است. چرا؟

زیرا: وقتی شیئی عند الله وجوبش معلوم و عندنا مردّد میان دو و یا چند امر باشد، علم تفصیلی هم شرط تکلیف نباشد، معنایش اینست که:

شارع مقدّس تعمد بر اجماع الخطاب داشته است، یعنی صلاح دیده است که یک چیزی را برای مردم واجب کرده، بر دوش آنان بگذارد. لکن آن را تعیین نکرده باشد.

این مطلب نیز کاشف از اینست که: قصد تعیین را از ما نخواسته، بلکه به عهده خود ما گذاشته تا هر جور که خواستیم و نسبت به هر یک از اطراف که اراده کردیم قصد قربت کنیم. و الا عمدا مجمل گوئی نمی‌کرد.

البته: در چنین موردی قطعاً احتیاط واجب است. فی المثل:

اجماع شده است بر صلاة الوسطی، و حال آنکه از هر عالمی پرسیم که صلواة الوسطی چیست، می‌گوید: نمی‌دانم، همین قدر می‌دانم که بر صلاة الوسطی اجماع شده این سخن برگشتش به سخن مذکور است که نتیجه‌اش احتیاط شد.

سپس می‌فرماید:

این مطلب در عالم فرض گفته شد و بدور از واقعیت است، چرا که از کجا و با چه دلیلی می‌توان ثابت کرد که شارع مقدّس در فلان مسئله بر مجمل گوئی تعمد داشته است.

اموری که امروز برای شما مجمل است مثل: صلاة الوسطی و یا ... قبلا مجمل نبوده، بلکه در صدر اسلام از مبینات بوده‌اند و نه مجملات.

بنابراین: هر خطابی که به نظر شما مجمل است، مجمل بالعرض است و نه مجمل بالذات.  
نتیجه اینکه:

علم اجمالی مطلقا مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط و امتثال نمی‌شود مگر در جایی دلیل خاصی بر وجوب احتیاط و یا حد اقل بر حرمت مخالفت قطعی اقامه شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸

متن و ما ذكره قدس سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق، التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالأحجار، حيث قال بعد كلام له: والحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقّق الامتثال. إلى أن قال:

و كذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، و يعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء و يعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم، وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّددة فيها في نظرنا، و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، و لا يكفي الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف، و كذا حصول شيء واحد الأشياء في ارتفاع الحكم المعين [۲۷].  
إلى أن قال:

و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل ورد نصّ مثلا على أنّ الواجب الشيء الفلاني، و نصّ آخر على أنّ هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأئمّة إلى وجوب شيء، و بعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، و ظهر بالنصّ و الإجماع في الصورتين أنّ ترك ذينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية.

و كذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة [۲۸]، انتهى كلامه، رفع مقامه.  
و انت خبير بما في هذه الكلمات من النظر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹  
ترجمه

**(از ظاهر کلمات محقق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می‌شود)**

### اشاره

توافق دارد با آنچه جناب قمی قدس سره در اینجا ذکر نمود، برخی از کلمات محقق خوانساری (ره)، که ذکر نموده آنها را در مسأله استنجاء با احجار، روی مناسبتی پس از کلام ایشان.  
حاصل مطلب اینکه:

اگر نصّی و یا اجماعی وارد شود بر وجوب شیئی که عندنا معین و معلوم است (مثل آنجا که فرموده: صلّ الظهر و یا صلّ الجمعة) و یا بر ثبوت حکمی تا غایت و نهایی که عندنا معلوم است (مثل آنجا که فرموده: روزه بگیرید تا غروب آفتاب). ناگزیریم از حکم به لزوم تحصيل یقین (چرا که اشتغال ذمه یقینی، مستلزم برائت یقینی است)، و یا (حصول) ظنّ به وجود آن شیء معلوم (به واسطه

دو نفر شاهد عادل که فی المثل بگویند تو ظهر نماز خواندی) تا امتثال تحقق یابد.

تا آنجا که می‌فرماید:

و همچنین اگر نصی و یا اجماعی وارد شده بر وجوب چیزی که در (عالم) واقع معین است و لکن در نظر ما مردّد میان چند امر است، و معلوم باشد که آن تکلیف مشروط به مرتبه‌ای از علم نیست (چه تفصیل و چه بالاجمال)، و یا بر ثبوت حکمی تا پایانی که فی الواقع معین است و لکن عندنا مردّد است میان چند چیز و شرط نبودن علم نیز در آن معلوم است، حکم به وجوب (انجام همه) آن اشیائی که در نظر ما مردّد فیهاست و بقاء آن حکم تا حصول آن اشیاء، واجب است (یعنی اگر شارع اجمال گوئی کرده بر ما واجب است هم ظهر را بجا آوریم هم جمعه را و یا اینکه روزه را ادامه دهیم تا هم استتار قرص حاصل شود و هم زوال حمزه مشرقیه) و لذا در اسقاط تکلیف به انجام یکی از آنها اکتفاء نمی‌شود.

و این چنین است حصول شیء واحد از اشیاء مختلفه در رفع یک حکم معلوم، تا آنجا که می‌فرماید:

أما: اگر (علم اجمالی ما) این چنین نباشد، بلکه وارد شده نصی فی المثل: بر اینکه فلان شیء (ظهر) واجب است و نصی دیگر بر اینکه واجب چیز دیگری است (مثلاً جمعه) و یا اینکه برخی از علمای امت قائل به وجوب چیزی (مثلاً ظهر) شده‌اند برخی دیگر به وجوب چیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰

دیگری غیر از آن (مثل جمعه) قائل شده‌اند.

و ثابت شد با نصّ و اجماع (یعنی دلیل خارجی)، در هر دو فرض (یعنی فقدان نص و تعارض نصین) که ترک هر دو با هم، سبب استحقاق عقاب است (اگر هر دو را بجا نیاورید مستحق عقاب خواهید بود).

پس در این صورت:

وجوب انجام هر دو (یعنی احتیاط)، برای تحقق امتثال، استفاده نمی‌شود، بلکه ظاهر اکتفاء (به انجام) یکی از آن دو است (یا ظهر و یا جمعه).

خواه (این دو مطلبی که شما می‌نشان مردد هستی یعنی اطراف علم اجمالی) در امری اشتراک داشته باشند (مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک‌اند) و یا تباین کلی داشته از هم متمایز باشند (مثل اینکه ندانید کفّاره روزه‌ای که به گردن دارید اطعام ستین است و یا صوم شهرین).

- و کلام در ثبوت حکم نسبت به یک غایت معین نیز این چنین است (مثلاً- نمی‌دانیم تا استتار قرص باید روزه را ادامه داد و یا ذهاب الحمرة، در اینجا احتیاط لازم نیست، هر یک را که خواستیم، غایت قرار می‌دهیم، استتار قرص و یا ذهاب الحمرة)، کلام ایشان پایان یافت، مقامش رفیع باد.

و تو بهتر می‌دانی که چه ایراداتی در این کلمات وجود دارد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل سخن شیخ اعظم در متباینین چه بود؟

وجوب احتیاط، بدین معنا که فی المثل: هم ظهر واجب است، هم عصر.

\* حاصل کلام محقق قمی در متن قبلی چه بود؟

معتقد بود که علم اجمالی کالجهل رأسا است، پس منجز تکلیف نیست و علی القاعده مخالفت قطعیه جایز است.



منتهی دلیل خارجی اعم از اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه مخالفت قطعیه درست نیست، و لذا باید یک طرف را اتیان و یک طرف را رها نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱

\* غرض از عبارت (و ما ذکره قدس سره) چیست؟

نقل سخنان محقق خوانساری (ره) است در مسأله استنحاء مبنی بر اینکه: گاهی شما حکم خدا را تفصیلاً می‌دانی لکن دچار شبهه موضوعیه می‌شوی باید احتیاط کنید.

فی المثل:

- تفصیلاً می‌دانید که نماز ظهر و عصر بر شما واجب است لکن شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده‌ام یا نه؟ این شبهه موضوعیه است و لذا باید احتیاط کنی، چرا که اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد. پس: مادامی که وقت باقی است، باید نماز را اتیان کنی.

- یا تفصیلاً می‌دانی که شارع فرموده: أتموا الصَّیام حَتَّى ذهابِ حمرةِ المشرقیة. لکن بخاطر ابری بودن هوا، دچار شبهه می‌شوی که ذهاب حمرة شده است یا نه؟ این هم شبهه موضوعیه است و لذا باید احتیاط کنی و شروع به افطار و یا نماز مغرب نکنی.

۲- لکن گاهی حکم خدا مجمل است و شبهه حکمیّه است و نه موضوعیه، لکن قرینه داریم بر اینکه شارع از روی عمد، مجمل گوئی کرده است.

فی المثل فرموده: حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی، و در اجمال این مطلب تعمّد داشته است.

در چنین جائی باید احتیاط کرده، هم ظهر را بجا آورد، هم عصر را و یا در مسئله افطار باید تا ذهاب حمرة مشرقیه صبر نموده و افطار و یا نماز را به تأخیر انداخت.

\* معنای تعمّد چیست؟

اینست که: در چنین مواردی علم تفصیلی شرط نیست.

پس: در دو جا احتیاط واجب است:

۱- یکی آنجا که تکلیف را تفصیلاً می‌دانی لکن دچار شبهه موضوعیه می‌شوی.

۲- یکی آنجا که شارع اجمال گوئی کرده و بر این اجمال هم تعمّد داشته است.

\* مراد از عبارت (و أمّا إذا لم یکن کذلک، بل ورد نصّ) چیست؟

اینست که:

۱- اگر منشا شبهه تعارض نصّین بود، مثلاً: نصّی گفته ظهر واجب است و نصّی گفته جمعه واجب است.

۲- و یا اگر منشا شبهه فقدان نصّ بود، به نحوی که نصف امت گفته‌اند ظهر واجب است، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲

نصف دیگر گفته‌اند: عصر واجب است.

در اینجا علی القاعده علم اجمالی کالجهل رأسا بوده و ما نباید تکلیفی داشته باشیم چرا که مطلب را تفصیلاً نمی‌دانیم.

امّا: دلیل خارجی یعنی اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه نمی‌توان بطور کلی علم (اجمالی) را نادیده گرفت و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کرده و لذا: باید یکی را بجای آوری و دیگری را ترک کنی، چه این دو طرف:

۱- وجه مشترکی داشته باشند، مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک‌اند.

۲- و یا وجه مشترکی نداشته باشند، مثل اطعام و ۶۰ روز روزه رمضان که دو امر متباین هستند.

حاصل مطلب اینکه:

طریق سؤم که راه احتیاط باشد تعیین پیدا می کند.

پس: اگر هیچ دلیلی نبود بر وجوب احتیاط، مگر دلیل مزبور، همین دلیل برای اثبات احتیاط در ما نحن فیه کافی بود. علاوه بر اینکه: ما اوامر احتیاط را در اینجا داریم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳

متن أما ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله: من حديث التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له في المقام؛ إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين، و إزالة هذا لتردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلیة في الوقائع المختلفه، و إلا فما يقتضيه العقل من البراءة و الاحتیاط.

و نحن ندعی أن العقل حاکم - بعد العلم بالوجوب و الشک في الواجب، و عدم الدلیل من الشارع علی الأخذ بأحد الاحتمالین المعینین أو المخیر و الاكتفاء به من الواقع - بوجوب الاحتیاط؛ حذراً من ترك الواجب الواقعی، و أين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

مع أن التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعة و لو بالاحتیاط.

و أما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور: من تسليم وجوب الاحتیاط إذا قام الدلیل علی وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه:

أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم و لأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً، و أما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم الجمعة - سواء فرض قوله: «صل الظهر»، أم فرض قوله: «صل الجمعة» - لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب و لو كان عندك مجهولاً، و أت بما فيه و لو كان غير معلوم»، كما يصح أن يرد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴

خطاب مشروط، و أنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، و ان وجوب امثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً. [۲۹] و [۳۰]

\*\*\* ترجمه

**(مناقشه در كلام محقق قمی)**

**اشاره**

اما آنچه را محقق قمی ذکر نمود: یعنی مسئله تکلیف مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت جائی در این مقام (محل بحث ما) ندارد.

زیرا: اصلاً اجمالی در خطابی که از شارع وارد شده وجود ندارد (چون شارع یا فرموده: صل الظهر و یا فرموده صل الجمعة).

البته عارض شده است اشتباه در مکلف به، به جهت مردد شدن آن خطاب مبین (در ابتدای صدور)، میان دو شیء (یعنی: خطابی

که روز اول از شارع صادر شده مبین بوده لکن به دلیل غفلت و یا ... امروز برای ما مردّد و مشکوک است، و (لذا) ازاله این تردّد عارض شده به سبب اسباب اختفاء احکام، بر خدای تعالی واجب نیست، تا بگوئیم تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، بلکه در هنگام چنین اختفائی رجوع به مقررات کلی شارع در مسائل مختلفه (بر انسان) واجب است و الا (اگر نتواند از قوانین شرع استفاده کند، فی المثل ببیند که نه از برائت می شود استفاده کرد چون مربوط به شک بدوی است و نه از احتیاط چرا که امر ارشادی است و نه مولوی)، پس به آنچه عقل آن را اقتضا می کند از برائت و احتیاط، باید عمل کرد (اگر عقل در علم اجمالی حکم به برائت نمود، برائت جاری کن، و اگر حکم به احتیاط نمود، به احتیاط عمل کن).

سپس جناب شیخ اعظم می فرماید:

ادّعی ما اینست که: عقل حکم کننده به وجوب احتیاط است (لکن)، پس از علم اجمالی (فرد) به وجوب، و شک (و عدم شناخت او) به واجب (که ظهر است یا جمعه)، و عدم دلیل از جانب شارع بر اخذ به یکی از دو طرف (یعنی جعل بدل) تعینا (مثل استصحاب)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵

یا تخیرا (مثل: تعارض خبرین) و (عدم دلیل) بر اکتفاء شارع به یکی از آن دو بخاطر حذر از ترک وجوب واقعی.

جناب قمی؛ آن (فقدان نصّ) چه ربطی به خطاب مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت دارد (این مطالب را در مسئله دوم یعنی اجمال نصّ مطرح کنید، هر چند این حرفها در آنجا نیز بی فایده است، چرا که صرف یک فرض است).

در صورتی که اگر مکلف قدرت بر اطاعت و امتثال داشته باشد و لو بطریق احتیاط دلیلی بر قباحت تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. (بلکه خطاب مجملی که مکلف قدرت امتثالش را ندارد قبح است، فی المثل اگر گفته شود: جنئی بشیء، چون هر چیزی در این عالم مصداق شیء است، مخاطب نمی تواند آن را امتثال کند).

و اما آنچه را که جناب قمی به تبع محقق خوانساری، در قبول وجوب احتیاط ذکر نموده مبنی بر اینکه:

اگر دلیل قائم شود بر وجوب چیزی که در واقع معین و مشخص است، مشروط به علم به آن نمی باشد (یعنی: علم شرط تکلیف نیست)، قابل مناقشه است، بدین معنا که:

اگر تکلیف قابل باشد که مشروط به علم واقع شود (یعنی: علم شرط تکلیف باشد)، و (یا) اینکه منجز واقع شود در حالی که مشروط به علم به آن نمی باشد (مثل آنجا که اجمال گوئی نشده و علم تفصیلی شرط است و آنجا که تعدا اجمال گوئی شده و علم تفصیلی شرط نیست).

در حقیقت این خود اعتراف و اقرار است به عدم قبح تکلیف به چیزی که (عند المولی) معین است (و عندنا) مجهول. (یعنی اشکال ندارد که مولی تعدا اجمال گوئی کند و لذا اگر اجمال گوئی قبح بود چرا شما این مورد را استثناء کردید).

پس علم تفصیلی، عقلا، شرط تکلیف نیست، و اما مشروط بودن تکلیف به علم تفصیلی نسبت به خطاب واقعی نیز غیر معقول است. زیرا: خطاب واقعی در روز جمعه، چه صلّ الظهر فرض شود و چه صلّ الجمعة به سبب این حکم تفصیلی معقول نیست که مشروط شود به این علم (چرا که دور و تصویب لازم می آید).

بله، پس از مخفی شدن این خطاب واقعی (بر ما) صحیح است که خطاب مطلق وارد شود مثل این سخن شارع که می فرماید: عمل کن به آن خطاب، گرچه نزد تو مجهول باشد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶

\* مراد از (اما ما ذكره الفاضل القمى: من حديث...) چیست؟

اشاره به بیان محقق قمی (ره) است که فرمود:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، تکلیف به مجمل لازم می‌آید.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت عمل است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل قبح است.

۴- کار قبح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولای حکیم تکلیف به مجمل نمی‌کند.

\* قبل از پاسخ به بیان قمی بفرمائید مجمل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: مجمل ذاتی مجمل عرضی

- مجمل ذاتی کلمه‌ای است که اولاً- و بالذات اجمال و ابهام دارد و چند پهلوست مثل: همه مشترکات لفظیه که برای فهم معنای مورد نظر از آنها نیاز به قرینه می‌باشد.

- مجمل عرضی، کلمه‌ای است که هنگام صدور، مبین بوده، لکن در اثر غفلت و یا عوامل خارجی دیگر برای ما اجمال پیدا کرده. حال در اثر غفلت ناقلین و افتادن قرائن و یا در اثر ظلم ظالمین.

\* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به بیان مذکور از جناب قمی چیست؟

اینست که:

اولاً: در ما نحن فیه سخن از تکلیف به مجمل نیست تا قبیح باشد، بلکه سخن از فقدان نصّ است.

یعنی: خطاب واقعی در ابتدای صدور کاملاً- مبین بوده است و شارع: همان روز اول یا گفته است صلّ الظهر و یا گفته است صلّ الجمعة.

حال: هریک را که گفته باشد، خطابش مجمل نبوده بلکه مفصل و مبین بوده است منتهی، به مرور زمان و در اثر عوامل خارجی، این خطاب بر ما مخفی شده است و لذا: امروز ما مردّد هستیم که ظهر واجب است معیناً یا جمعه. حاصل مطلب اینکه:

تکلیف به مجملات ذاتیه با تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است و نه مجملات عرضیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۷

\* جناب شیخ؛ آیا امروز ما مخاطب این خطابات به ظاهر مجمل نیستیم؟

چرا، ما مخاطب این خطابات بوده و مکلف به انجام تکلیف هستیم.

\* پس تکلیف خود را چگونه روشن کنیم؟

به قواعد کلیه‌ای که شارع مقدّس برای این گونه حالات اضطراری قرار داده یعنی: اصل برائت و اصل احتیاط رجوع کنید.

\* اما نه از اصل برائت در اینجا می‌توان استفاده کرد و نه از اصل احتیاط؟

به چه دلیل؟ به این دلیل که:

۱- اصل برائت، مربوط به شبهات بدویه بوده و در آنجا جاری می‌شود و نه در تکلیف به علم اجمالی و شبهه موضوعیه.

۲- اصل احتیاط هم یک امر ارشادی بوده و تابع حکم عقل است و نه یک امر وجوبی

بنابراین:

برخی اوقات نمی‌توان از طریق شرع کسب وظیفه نمود چه باید کرد؟ در این صورت نوبت می‌رسد به حکم عقل، به عقل خود مراجعه کنید و ببینید که عقل، در چنین مواردی که علم ما اجمالی است و خطاب واقعی هم از ما پنهان است؛ - آیا حکم به تنجز تکلیف واقعی و لزوم احتیاط می‌کند و یا اینکه برائت جاری کرده و به علم اجمالی اعتنا نمی‌کند؟

۱- اگر عقل شما گفت: تکلیفی که معلوم بالاجمال است، منجز تکلیف نیست و لذا احتمال عقاب نمی‌رود، برائت جاری کنید.

۲- و اگر عقل شما می‌گوید: علم اجمالی منجز تکلیف است و لذا هر یک را که ترک کنی، احتمال عقاب می‌رود و ... دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، خوب احتیاط کنید و ...

\* جناب شیخ عقل شما چه می‌گوید؟

می‌گوید:

۱- علم اجمالی منجز تکلیف است.

۲- ترک هر یک از طرفین شبهه متحمل العقاب است.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، یعنی از باب مقدمه علمیه باید همه اطراف را اتیان کنیم. [۳۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۶۸

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۸

\* مقدمه بفرمائید، حسن و قبح ذاتی است یا عرضی؟

- در برخی اشیاء ذاتی است و شیء تمام موضوع است برای حسن و یا قبح فی المثل: حسن از عدالت غیر قابل انفکاک است و قبح از ستم.

- در برخی اشیاء، عرضی است، منتهی عرض لازم قابل انفکاک است. فی المثل: راه رفتن روی آب و فراگیری آن قبح ذاتی ندارد، بلکه در صورتی قبیح است که مستلزم تکلیف ما لا یطاق باشد.

پس: اگر چنین لازمی را نداشت، قبیح نمی‌باشد.

\* با توجه به مقدمه فوق دومین پاسخ شیخ به سخن جناب قمی چیست؟

می‌فرماید:

۱- سلمنا که مورد بحث ما از قبیل تکلیف به مجمل باشد، این که قبح ذاتی ندارد. اگر قبحی هم دارد، عرضی است، چرا که تکلیف بما لا یطاق است.

۲- تکلیف بما لا یطاق در جایی است که احتیاط امکان ندارد.

مثل: جثتی بشیء. که همه امور در عالم شیء هستند و اتیان به همه مصادیق شیء ممکن نیست.

امّا: در مواردی که احتیاط ممکن می‌باشد، دیگر قبحی وجود ندارد، و ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که انجام ظهر و جمعه کاملاً مقدور ماست.

پس: هیچ دلیلی بر اینکه علم اجمالی کالجهل رأسا باشد وجود ندارد.

\* مقدمه بفرمائید چرا قوانین عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا:

قوانین عقل نظری مثل: بطلان دور و تسلسل و تناقض و ... و قواعد عقل عملی، مثل:

حسن و قبح ذاتی اشیاء، بر خلاف قوانین عقلانی و شرعی، فاقد هرگونه بند و تبصره هستند.

\* مراد از (أَنَّهُ إِذَا كَانَ التَّكْلِيفُ بِالْشَيْءِ ...)

بیان یک اشکال مشترک الورد است از جانب شیخ به محقق قمی و خوانساری مبنی بر اینکه: از طرفی ادعا می‌کنید.

۱- علم اجمالی مستلزم خطاب مجمل است.

۲- خطاب مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۹

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

پس: تکلیف به مجمل قبیح است.

از طرفی همین نتیجه را تخصیص زده می‌گوئید: اگر شارع عمداً ما را تکلیف به مجمل کرد، قبحی نداشته، و باید احتیاط کرد. حال سؤال ما از شما اینست که:

۱- آیا در اینجا دچار تناقض نشده‌اید؟

۲- آیا جمله اخیر شما خود اعتراف به امکان تکلیف به مجمل نمی‌باشد؟

در نتیجه: آیا این خود اعتراف بر این نیست که علم تفصیلی، عقلاً، شرط تکلیف نیست علم اجمالی هم می‌تواند مؤثر باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی‌توانستید دست به استثناء زده و بگوئید اگر شارع عمداً ما را مکلف به تکلیف مجمل نمود، چنین و چنان.

\* جناب شیخ، فرمودید علم تفصیلی عقلاً شرط تکلیف نیست، شرعاً چطور؟

شرعاً هم نباید خطابات شرعی مقید به علم و مختص به عالمین باشد، چرا که مستلزم دور و تصویب است.

\* جناب شیخ، حالا که در اثر عدم تقیید خطابات واقعیه به علم، تکلیف بر ما مختفی شد، و ما نمی‌دانیم کدام یک از صلّ الظهر و یا صلّ الجمعة تکلیف واقعی است، آیا شارع می‌تواند از طرق دیگری و یا به عبارت دیگر جعل قانون دیگری استفاده کرده تکلیف ما را روشن کند؟

بله، می‌تواند، منتهی از سه حال خارج نیست:

۱- می‌تواند بفرماید: ایها الجاهلون بالاجمال، شما نسبت به واقع آزاد هستید و لذا: اصل براءت جاری کرده و هیچ‌یک از ظهر و جمعه را اتیان نکنید. یعنی: براءت عن الكل.

۲- می‌تواند بفرماید: ایها الجاهل بالتفصیل، علی البدل یک طرف را اختیار کن و طرف دیگر را رها نما. یعنی: براءت عن البعض

۳- می‌تواند بفرماید: ایها الجاهل بالاجمال احتط، احتیاط کرده همه اطراف را انجام بده.

\* کدام یک از طرق فوق در مورد علم اجمالی که مورد بحث ماست جاری می‌شود؟

طریق اول که براءت عن الكل است، عقلاً قبیح است. زیرا: از طرفی ما می‌دانیم که تکلیفی برعهده ماست یعنی یا ظهر واجب است یا جمعه

حال: اگر از طرف دیگر بگوئید: بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خالی کن با آن علم اجمالی ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۰

سازگار نیست.

به عبارت دیگر: ادله براءت مغتیا به غایت علم است و با حصول علم جای براءت نیست اعم از اینکه این علم ما اجمالی باشد یا تفصیلی.

پس: این طریق در مورد علم اجمالی جاری نیست.

- اما طریق دوم:

این طریق نیز به مواردی اختصاص دارد که تعینا و یا تخیرا جعل بدل شده است.

در اینجا: شارع می‌تواند به احدهما بدلا عن الواقع قناعت کند، لکن در مواردی که از جانب شارع جعل بدل نشده ما نمی‌توانیم از پیش خود جعل بدل کنیم. اما مواردی که در آن موارد جعل بدل شده:

- آنجا که استصحاب داریم که می‌توانیم مطابق حالت سابقه رفتار کنیم، این جعل بدل است.

- در مورد تعارض خبرین فرموده: فاذن فتخیر، این جعل بدل است.

اما: در جایی مثل ما نحن فیه بخاطر فقدان نص جعل بدل نشده است و لذا در تردید میان ظهر و جمعه نمی‌توانیم پیش خود جعل بدل کنیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۱

متن و مرجع الأوّل إلى الأمر بالاحتياط، و مرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفی وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعیة، و إلى [۳۲] نفی ما علم إجمالا بوجوبه. و إن أفاد نفی وجوب القطع بإتیانه و كفاية إتیان بعض ما یحتمله، فمرجه إلى جعل البدل للواقع و البراءة عن إتیان الواقع علی ما هو علیه.

لكنّ دليل البراءة علی الوجه الأوّل ینافی العلم الإجمالی المعتبر بنفس أدلة البراءة المغتیا بالعلم، و علی الوجه الثاني غیر موجود، فیلزم من هذین الأمرین - أعنی وجوب مراعاة العلم الإجمالی و عدم وجود دليل علی قیام أحد المحتملین مقام المعلوم إجمالا - أن یحکم العقل بوجوب الاحتياط؛ إذ لا ثالث لذینک الأمرین، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، و وجوب الإتیان بالواقع غیر مشروط بالعلم التفصیلی به، مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط فی کثیر من الموارد.

و أما ما ذکره: من استلزام ذلك الفرض - أعنی تنجز [۳۳] التکلیف بالأمر المرّد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعین فی الطاعة، ففیه:

أنّ سقوط قصد التعین إنّما حصل بمجرد التردّد و الإجمال فی الواجب، سواء قلنا فیه بالبراءة أو الاحتياط، و لیس لازما لتنجز التکلیف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

\*\*\* ترجمه مرجع خطاب مطلق به امر به احتياط و مرجع دوم (که تو مسئول نیستی) برگشتش یا به براءت عن الكل است که اگر معنایش این باشد که تکلیف به کلی از تو برداشته شده، مستلزم جواز مخالفت قطعیه است و تو می‌توانی مخالفت کنی و نخوانی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۲

و اگر معنایش نفی وجوب قطع به واسطه انجام آن و کفایت انجام بعضی از احتمالات باشد برگشتش به جعل بدل از واقع و براءت از انجام واقع علی ما هو علیه می‌باشد.

و اما دليل براءت بنا بر وجه اوّل تنافی دارد با علم اجمالی، که به واسطه خود ادله براءت که مغتیا به علم‌اند. معتبر و محترم شمرده شده است (چنانکه فرموده‌اند: رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعة ...)

و اما (دلیل براءت) بنا بر وجه و طریق دوم (که ینزع البدل) در (ما نحن فیه) وجود ندارد.

پس: لازم می‌آید از این دو امر، یعنی ۱- وجوب مراعات علم اجمالی، ۲- نداشتن دلیل بر اقامه یکی از دو محتمل در مقام معلوم، و

(یا عدم دلیل بر جعل بدل)، حکم عقل به وجوب احتیاط.

زیرا: (غیر از احتیاط)، راه دیگری برای این دو (که هر دو هم باطل‌اند)، وجود ندارد.

پس:

نیازی به امر شارع به احتیاط و به وجوب انجام واقع در حالی که مشروط به علم تفصیلی به آن نیست نمی‌باشد (چون که عقل خود کفایت می‌کند)، علاوه بر اینکه:

امر به احتیاط در موارد فراوانی وارد شده است (مثل: آنجا که گفته شد: اوامر احتیاط برای طلب مشترک است و طلب مشترک نسبت به شک بدوی استجابی و نسبت به موارد علم اجمالی وجوبی هستند).

### (بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن)

#### اشاره

و اما در مطالبی که محقق قمی ذکر نمود و فرمود در این فرض:

یعنی: تنجز تکلیف به سبب امر مردّد (که ظهر واجب است یا جمعه)، بدون اینکه علم تفصیلی شرط آن باشد (چون علم اجمالی منجز تکلیف است)، مستلزم اسقاط قصد تعیین (در اطاعت) است (و به عبارت دیگر مستلزم اینست که شارع تعمداً اجمال‌گوئی کند، چون که با همان علم اجمالی تکلیف منجز شده، تردید از میان رفته و قصد تعیین ساقط می‌شود) اشکال است به اینکه:

سقوط قصد تعیین حاصل می‌شود (لکن) به مجرد تردّد و اجمال در واجب (یعنی ندانستن)، چه در این مسئله قائل به برائت باشیم و یا احتیاط، و (این سقوط قصد تعیین منحصر (به این فرض که شارع عالم علم اجمالی را) منجز تکلیف قرار دهد و یا علم تفصیلی را در آن شرط قرار ندهد، نیست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۳

#### تشریح المسائل

\* حاصل و خلاصه این دو متن چیست؟

اینست که: محقق قمی و محقق خوانساری فرمودند:

اگر شارع در موردی تعمداً اجمال‌گوئی کند، احتیاط در آن مورد واجب است.

شیخ فرمود: این مطلب شما، اقرار است بر اینکه ممکن است علم تفصیلی شرط تکلیف نباشد.

پس: تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت قبح نیست.

زیرا:

اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی‌توانستید، مورد یا مواردی را استثنا کنید.

به عبارت دیگر: نمی‌شود گفت: تأخیر بیان قبح است مگر شارع عمداً چنین عملی را انجام دهد، چرا که تحقق قبح از روی عمد آن‌هم از جانب شارع معنا ندارد.

حاصل و خلاصه حرف شیخ اینست که:

علم تفصیلی نه عقلاً شرط تکلیف است و نه شرعاً.



بله، شرع می‌تواند در مورد شك، در مورد علم اجمالی بگوید: احتط و یا بگوید: احدهما المحتملین را بجای آور و یا بگوید: لا بأس علیک، تو مرخصی لکن اینکه بگوید:

لا بأس علیک، تو مرخصی و می‌توانی بطور کلی از زیر بار تکلیف شانه خالی کرده رها شوی، با علم اجمالی سازگار نیست. زیرا: تو اجمالا- می‌دانی که مثلا یا ظهر واجب است یا جمعه، وجوب این تکلیف نیز از جانب خود شارع است، حال چگونه می‌شود بر خلاف امر به تکلیف، به تو بگوید تکلیف نداری، و دچار تضاد بشود؟ پس: شارع باید احترام علم اجمالی را نگه داشته و آن را معتبر بداند.

بله، می‌تواند بگوید: یکی از آن دو را بجا بیاور لکن در ما نحن فیه چنین چیزی فرموده، یعنی، در اینجا جعل بدل نشده است. پس: وقتی جعل بدل نشده چون دلیلی بر این مطلب نداریم، اجازه مخالفت با هر دو طرف را نیز نداده است، در نتیجه احتط و یا وجوب الاحتیاط تعیین می‌یابد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۴  
حال:

از این بیان معلوم می‌شود که لازم نیست که شارع رسماً اعلام کند که ای بندگان خدا، احتیاط بر شما واجب است، چرا؟ زیرا: در ما نحن فیه:

۱- نه برای جعل بدل دلیل داریم. ۲- و نه شارع می‌تواند ترک دو طرف را اجازه دهد، پس: وظیفه و تکلیف منحصر می‌شود در عمل به احتیاط. به عبارت دیگر:

برای آدم جاهل سه راه بیشتر وجود ندارد:

۱- وجوب موافقت قطعی.

۲- جواز مخالفت قطعی.

۳- جواز مخالفت احتمالی.

لکن مخالفت قطعی را چنان که بیان شد نمی‌تواند اجازه دهد. بر مخالفت احتمالی نیز دلیل نداریم.

پس: باقی می‌ماند احتیاط، و لذا نیازی به اعلام رسمی احتیاط نمی‌باشد اگرچه اعلان رسمی هم شده است چنانکه فرموده:

إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا، فعلیکم الاحتیاط، حتی تسألوا و تعلموا

و لذا: از این روایات وجوب احتیاط استشمام می‌شود.

خلاصه اینکه:

محقق قمی فرمود: اگر شارع عمدا اجمال گوئی کند، احتیاط واجب می‌شود. چرا که در این صورت قصد تعیین ساقط است.

شیخ فرمود: خیر، به محض اینکه انسان علم تفصیلی نداشت، قصد تعیین ساقط می‌شود و لازم نیست که شما قصد تعیین را منحصر کنید به یک موردی که شارع عمدا اجمال گوئی کرده است.

\* مقدمه بفرمائید هدف در واجبات توصلیه چیست؟

انجام ذات العمل است، و قصد باطنی در آن دخالت ندارد.

\* حاصل این مطلب چیست؟

اینست که: احتیاط در واجبات توصلیه ممکن می‌باشد، یعنی مکلف هم این عمل را انجام می‌دهد هم آن عمل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۵

\* چه خصوصیات و ویژگی‌هایی در واجبات تعبّدیه مورد بحث است؟

۱- قصد تعیین ۲- قصد وجه ۳- قصد قربت

\* قصد تعیین یعنی چه؟

یعنی تعیین کند که: مأمور به واجب:

۱- آیا ظهر است یا عصر؟ ۲- ادائی است یا قضائی؟ ۳- قضائی است یا کفّاره‌ای؟

\* قصد وجه یعنی چه؟

یعنی قصد وجوب و یا استحباب داشتن، بدین معنا که:

- اگر عبادت از جمله عبادات واجب است، آن را به نیت وجوب انجام دهد.

- و اگر عبادت از جمله عبادات مستحبّه است، آن را به نیت استحباب بجا آورد.

\* قصد قربت یعنی چه؟

یعنی: هدف اصلی از انجام مأمور به تقرب و نزدیکی به خدا باشد.

حال: مجموع سه قصد را مثلاً در نماز ظهر این گونه نیت می‌کند که:

نماز ظهر، بجا می‌آورم که بر من واجب است قربۀ الی الله

\* چه تفاوتی میان متقدمین و متأخرین در امور ثلاثه فوق وجود دارد؟

- عند المتقدمین، هر سه امر در انجام عبادت معتبر است

- اما: عند المتأخرین:

۱- قصد تعیین معتبر نمی‌باشد و به فرض اعتبار هم، مخصوص به موارد مشترک است، آن‌هم در فرض تمکن از نیت تعیین و الّا معتبر نیست.

۲- قصد وجه نیز دلیلی بر اعتبارش وجود ندارد.

پس: نیت ذات العمل با قصد قربت کافی است.

فی المثل: نیت می‌کنید که: نماز ظهر بجا می‌آورم قربۀ الی الله

\* حاصل پاسخ اخیر چیست؟

اینست که: قصد قربت از نظر متأخرین و متقدمین واجب و لازم است.

\* دلیل وجوب قصد قربت چیست؟

این آیه شریفه است که می‌فرماید: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.**

\* با توجه به مقدمه فوق سومین اشکال شیخ اعظم به محقق قمی چیست؟

خطاب به جناب قمی می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۶

۱- شما فرمودید: اگر اجماع و یا نصی وارد شود مبنی بر اینکه، شارع مقدّس، در موردی عمداً اجمال‌گویی نموده چرا که مصلحت در این بوده است.

- این کاشف از اینست که عند الشارع، علم تفصیلی، در فلان مورد شرط تکلیف نیست، بلکه با علم اجمالی هم، واقع در حق ما منجز می‌شود.

۲- سپس فرمودید: این مطلب، مستلزم اینست که قصد تعیین در آن مورد از نظر شرع، ساقط شود.

یعنی: سقوط قصد تعیین را متفرّع کردید بر اجمال گوئی عمدی از جانب شارع و لکن ما می گوئیم: به مجرد عروض شک و نبود علم تفصیلی قصد تعیین ساقط شده از بین می رود.  
حال:

۱- چه ما احتیاطی باشیم، چه برائتی، چه علم اجمالی داشته باشیم یا نه.

۲- به فرض علم اجمالی هم، چه منشا تردّد ما، فقدان نص باشد و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین.

۳- و در صورت اجمال نصّ نیز چه شارع تعمدا اجمال گوئی کند و چه از روی عدم تعمد در تمام این فروض به محض نبودن علم تفصیلی قصد تعیین ساقط می شود.

پس: سقوط قصد تعیین از لوازم و متفرّعات این مطلب نبوده و منحصر به فرضی که شما ذکر کردید نمی باشد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۷

متن فإن قلت: إذا سقط قصد التعین لعدم التمكن، فبأيهما ينوی الوجوب و القربة؟

قلت: له في ذلك طريقان:

أحدهما: أن ينوی بكلّ منهما الوجوب و القربة؛ لكونه بحكم العقل مأمورا بالإتيان بكلّ منهما.

و ثانيهما: أن ينوی بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرّبا إلى الله، فيفعل كلا منهما، فيحصل الواجب الواقعي، و تحصيله لوجوبه و التقرب به إلى الله تعالى، فيقصد [۳۴] أنى أصلى الظهر لأجل تحقّق الفريضة الواقعيّة به أو بالجمعة التي أفعال بعدها أو فعلت قبلها قربه إلى الله، و ملخص ذلك: أنى أصلى الظهر احتياطا قربه إلى الله.

و هذا الوجه هو الذي ينبغى أن يقصد.

و لا- يرد عليه: أنّ المعبر في العبادة قصد التقرب و التعيّد بها بالخصوص، و لا- ريب أن كلا- من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرب المرّدّد بين تحقّقه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعيّة دون المقدميّة. و أمّا الوجه الأول، فيرد عليه: أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، و هو الوجوب الثابت في أحدهما المعين، و لا يلزم من نيّة الوجوب المقدميّة قصده.

و أيضا: فالقربه غير حاصله بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظه وجوبه الظاهري؛ لأنّ هذا الوجوب مقدميّ و مرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّية، و دفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، و هذا الوجوب إرشاديّ لا- تقرّب فيه أصلا، نظير أوامر الإطاعة؛ فإنّ امثالها لا- يوجب تقرّبا، و إنّما المقرّب نفس الإطاعة، و المقرّب هنا- أيضا- نفس الإطاعة [۳۵] الواقعيّة المرّدده بين الفعلين، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۸

ترجمه

### (اشکال:)

پس اگر گفته شود:

وقتی قصد تعیین به دلیل عدم تمکن (یعنی: نداشتن علم تفصیلی)، ساقط می شود، (مکلف) با کدام یک از (ظهور یا جمعه)، قصد وجوب قربت بکند (چون که با هر دو مستلزم تشریح است)، می گوئیم: برای قصد (و نیت) در آن دو طریق وجود دارد:

۱- وجه و طریق اول اینکه:

به هریک از آن دو بخصوصه قصد و قربت کند، چرا که او به حکم عقل مأمور به انجام هریک از آن دو شده است (بدین معنا که هر دو ظاهراً واجب‌اند).

۲- وجه و طریق دوم اینکه:

نیت کند به هریک از آن دو (یعنی ظهر و جمعه)، جهت حصول واجب، به واسطه ظهر (مثلاً) و یا به واسطه مصاحب آن (یعنی جمعه)، تقرّباً الی الله.

و لذا: هریک از آن دو را (به این نیت) انجام می‌دهد، در نتیجه واجب واقعی حاصل می‌شود و تحصیل واجب واقعی و تقرّب الی الله (هم) به دلیل این وجوب است.

پس (این گونه) قصد می‌کند که نماز ظهر می‌خوانم بخاطر تحقق فریضه واقعی به واسطه این ظهر و یا نماز جمعه‌ای که پس از آن انجام می‌دهم و یا نمازی که قبلاً انجام داده‌ام، قربۀ الی الله.

خلاصه‌شده این نیت طولانی اینست که:

ظهر را بجا می‌آورم احتیاطاً و هکذا جمعه را بجا می‌آورم احتیاطاً، قربۀ الی الله.

و این وجه و طریق (دوم)، طریقی است که (بی‌عیب و نقص بوده) و شایسته است که قصد و نیت شود، و وارد نیست بر آن این عیب که:

در عبادت قصد تقرّب و قصد تعبد، شرط است، تعیناً و بخصوصه، و تردیدی در این نیست که هریک از دو نماز (ظهر و جمعه) عبادت است، پس معنی ندارد که داعی و انگیزه در هریک از این دو، تقرّب مردّد میان تحقق آن به واسطه این نماز و یا به واسطه مصاحب آن باشد (چرا که نیت بخصوصه می‌خواهد).

زیرا: این چنین قصد و نیت که شما گفتید: در عبادات واقعی شرط است که (مکلف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۷۹

تفصیلاً می‌داند واجب واقعی کدام است) و نه در (واجب) مقدّمیه (و حال آنکه شما این دو نماز را که می‌خوانی مقدمه می‌خوانی و نمی‌توانی قصد قربت کنی).

### (اشکال وجه اول:)

#### اشاره

و اما وجه و طریق اول:

پس وارد است بر آن این اشکال که مراد (از انجام این نماز) تحصیل وجه واقعی یعنی آن وجوب ثابت شده در احدهمای معین، عند الله است، درحالی که از نیت کردن وجوب مقدّمی، قصد وجوب واقعی لازم نمی‌آید.

و نیز: قرب و نزدیکی (به خدا)، با پیکره و شکل انجام یکی از این دو حاصل نمی‌شود و لو (انجام آن)، به لحاظ وجوب ظاهری باشد (بلکه نیازمند به قصد وجه واقعی است).

زیرا:

۱- این وجوب ظاهری، وجوب مقدّمی است، و بازگشت وجوب مقدّمی به وجوب تحصیل علم به فراغ ذمه و دفع احتمال ترتب ضرر عقاب به سبب ترک یکی از آن دو است.

۲- این وجوب (مقدمی و ظاهری) ارشادی است و اصلاً تقریبی در آن وجود ندارد.

مثل: اوامر أطيعوا الله و أطيعوا الرسول (که ارشادی‌اند چون از معلول تکلیف ناشی می‌شوند).

چرا که امثال این گونه اوامر موجب تقرب نمی‌شود، و نزدیک کننده (به خدا) خود عبادت است (مثل خواندن نماز به قصد اقیما الصلاة).

در اینجا نیز، مقرب، نفس اطاعت و واقعیه‌ای است که مردد میان دو فعل است.

پس: بفهم، زیرا که این مطالب، خالی از دقت و تأمل نمی‌باشد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (اذا سقط قصد التعین لعدم التمكن، فبايهما ينوي الوجوب و القربة) چیست؟

طرح یک اشکال دیگر است مبنی بر اینکه:

در نیت عبادت سه امر معتبر است: قصد تعین، قصد وجه و قصد قربت

حال: اگر در مورد علم اجمالی نیز، واقع بر ما منجز باشد با این سه امر چه می‌کنید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۰

زیرا:

۱- قصد تعین ممکن نمی‌باشد و در نتیجه ساقط می‌شود.

۲- برای قصد وجه چه باید کرد و به کدامیک از دو عمل باید نیت وجوب نمود به ظهر یا به جمعه؟

۳- قصد قربت را چه کنیم، به ظهر قصد قربت کنیم یا به جمعه؟

\* عبارت اخرای اشکال فوق را مفصل تر بیان کنید؟

چنانکه در بالا گفته آمد، می‌گوید: نیت عبادت به سه چیز نیازمند است:

قصد تعین، قصد وجه و قصد قربت.

حال:

بر مبنای جناب قمی که علم اجمالی را کالجهل رأساً بحساب می‌آورد، تا زمانی که علم مکلف علم تفصیلی نباشد، انجام عبادت به

قصد تعین ممکن نمی‌باشد، چرا که تکلیف بما لا یطاق است و قبیح.

که جناب شیخ پاسخ این مطلب را چنین داد که قصد تعین در صورتی در عبادت لازم است که مکلف عبادت را تفصیلاً بداند، و

لذا کسانی که عبادت را تفصیلاً نمی‌دانند، قصد تعین در حقشان لازم نمی‌باشد.

پس از این جناب قمی اشکال می‌کند که قصد وجه و قصد قربت را چه می‌کنید، این دو قصد که حتماً لازم است، و سپس اضافه

می‌کند که:

روی همین دو قصد است که برخی گفته‌اند: موافقت احتمالیه کافی است و موافقت قطعیه واجب نمی‌باشد.

آنگاه کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می‌دانستند به سه وجه تمسک نموده‌اند که دو وجه آن گذشت و حاصل آن دو وجه به

شرح ذیل است:

۱- چون شارع مقدس برای علم اجمالی اهمیت قائل نشده، مثل آنجا که مسافری نمی‌داند به حدّ ترخص رسیده است یا نه،

می‌گوید: موقع رفتن استصحاب تمام و موقع برگشتن استصحاب قصر جاری کن، و در مورد تخییر بین الخبرین او المجتهدین،

معلوم می‌شود که علم اجمالی موجب احتیاط نخواهد بود.

منتهی بخاطر اینکه عقلا معصیت عرفیه بحساب می‌آید گفتیم که یکی را اتیان کن.

۲- وجه دیگر این بود که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۱

ادله برائت به ما می‌گویند که هر کجا را که نمی‌دانی، برائت جاری کن، ما نیز در اینجا خصوص کلّ منهما را نمی‌دانیم، پس برائت جاری می‌کنیم.

منتهی نه در هر دو چرا که عرفا معصیت است، بلکه در یکی جاری می‌کنیم.

۳- و اما وجه سوّمی که در اینجا بدان تمسک کرده‌اند اینست که:

چون عبادت قصد وجه و قصد قربت می‌خواهد، چگونه می‌شود هم ظهر خواند، هم جمعه و با هر دو تا قصد قربت و قصد وجه کنی؟

در نتیجه می‌گوید: یکی را بجای آر با قصد قربت و قصد وجه، منتهی هریک را که خواستی بجای آور.

چرا یکی را؟

زیرا: ۱- اتیان هر دو و جریان قصد وجه و قصد قربت در هر دو مستلزم تشریح است چرا که در واقع یکی واجب است و نه دو تا.

۲- از طرفی هم اگر قصد وجه و قصد قربت نکنی، عبادت محقق نمی‌شود.

و لذا: در حل این مسئله می‌گوید: یکی را انتخاب کرده با قصد وجه و قصد قربت بجای آور.

\* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست و نظرش راجع به این راه‌حله‌ها چه می‌باشد؟

پاسخها و راه‌حلهای مزبور را رد کرده و در مقابل این سؤال که چگونه هم ظهر می‌شود خواند، هم جمعه و اینکه نیت الوجه و نیت القربه را چه باید کرد می‌گوید:

- برای احراز قصد وجه و قصد قربت دو طریق وجود دارد:

طریق اول اینکه: به هریک از ظهر و جمعه جدا جدا هم قصد وجه جزمی کنیم، هم قصد قربت جزمی یعنی:

۱- ظهر را که شروع می‌کنیم این گونه نیت کرده می‌گوئیم: نماز واجب ظهر بجا می‌آورم قربۀ الی الله

۲- جمعه را نیز جدا گانه و با همان خصوصیات نیت کرده می‌گوئیم:

نماز واجب جمعه بجا می‌آورم قربۀ الی الله.

\* دلیل این وجه و طریق چیست؟

اینست که:

۱- مکلف علم اجمالی دارد که احدهما (ظهر یا جمعه) در واقع واجب است.

۲- آنجا که علم اجمالی به وجوب احدهما هست، ترک هریک از دو طرف احتمال عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۲

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: عقل حکم می‌کند به وجوب اتیان هریک از دو طرف شبهه در ظاهر.

منتهی از باب مقدمه علمیه که بالاجماع واجب است.

حال:

از آنجا که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست، از این حکم عقلی، یک وجوب شرعی ظاهری و مقدمی استکشاف می‌شود.

در نتیجه: هریک از دو نماز را:

۱- به نیت همان وجوب ظاهری انجام می‌دهیم، لکن از باب اینکه: کلّ واجب مقرب الی الله تعالی

۲- به هر کدام نیز قصد قربت می‌کنیم.

\* اگر سؤال شود چرا اتیان هر دو نماز در اینجا تشریح به حساب نمی‌آید چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: درست است که هر دو ظاهراً واجب‌اند، لکن در واقع یکی از آن دو واجب می‌باشد.

\* مراد از (ان ینوی بکلّ منهما حصول الواجب به، او بصاحبه تقریباً...) چیست؟

بیان طریق دوم جهت حلّ مسئله مورد نظر است مبنی بر اینکه:

به هریک از دو نماز جداگانه نیت وجوب و قصد قربت می‌کنیم، بلکه به مجموع آن دو چنین نیتی بکنیم، بدین معنا که:

۱- وقتی می‌خواهیم جمعه را بجا آوریم باید این گونه نیت کنیم که، جمعه را می‌خوانم به منظور، به واسطه آن و یا به واسطه نماز ظهری که بعداً بجا می‌آورم آن واجب واقعی در خارج تحقق یابد قربه الی الله.

۲- و هنگامی که می‌خواهیم ظهر را بجا آوریم می‌گوئیم: نماز ظهر را بجای می‌آورم تا اینکه واجب واقعی به واسطه آن و یا به واسطه رفیق آنکه قبلاً بجا آوردم محقق و امر مولی امثال شود قربه الی الله.

\* مراد از (ملخص ذلک) چیست؟

اینست که: اگر بخواهیم نیت طولانی فوق را کوتاه‌تر شود، می‌گوئیم: ظهر را بجا می‌آورم احتیاطاً قربه الی الله و هکذا جمعه را می‌خوانم احتیاطاً قربه الی الله.

نکته: مراد از احتیاط در اینجا، همان احراز واقع و رسیدن به آن می‌باشد، در واقع احتیاطاً جایگزین آن عبارت طولانی می‌شود.

\* حاصل این طریق در پاسخ به اشکال و سؤال مورد نظر چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۳

۱- راجع به قصد تعیینی که جناب قمی نگران آن بود و می‌گفت با قصد تعیین چه می‌کنید؟

قبلاً گفته شد که:

قصد تعیین از آن کسانی است که علم تفصیلی داشته و تکالیف الهیه را می‌دانند. و لذا وقتی علم تفصیلی در کار نباشد، قصد تعیین نیز در کار نبوده و ساقط می‌شود.

۲- و راجع به قصد قربت و قصد وجه که گفته می‌شد، مخالفت احتمالیّه جایز است، پس یکی را باید بجای آورد، می‌گوئیم:

خیر؛ یا وجوب هر دو را علی الظاهر مورد نظر قرار بده و در هر دو قصد وجوب و قصد قربت بکن. یا واجب واقعی را به ترتیبی که در این طریق (دوم) گفتیم لحاظ کن و بگو:

نماز ظهر می‌خوانم لتحقق واجب الواقعی به او برفیقه ... الخ.

\* نقص و کمبود طریق دوم چیست؟

همان قصد تعیین است که نمی‌توانیم معیناً به ظهر یا جمعه قصد وجه و قربت کنیم، بلکه با تردید عبور می‌کنیم، لکن این مطلب مشکلی ایجاد نمی‌کند.

زیرا:

چنانکه در پاسخ شماره یک در حاصل مطلب این نقص را این گونه پاسخ دادیم که: قصد تعیین به فرض اعتبارش مربوط به موارد علم تفصیلی و تمکن از آن معتبر است و در اینجا ساقط.

\* مراد از (و هذا هو الوجه الذی ینبغی ان یقصد) چیست؟

اینست که: همین طریق دوم از نظر شیخ متعین و قابل قبول و مورد پسند است که مورد عمل واقع شود.

\* محسنات نیت و یا طریق دوم در چیست؟

در اینست که: این کسی که ظهر و جمعه می‌خواند، غرض اصلی‌اش تحقق انجام واجب واقعی است.

وقتی نیت این گونه صورت گرفت، انجام عمل نیز به قصد تحقق واجب واقعی صورت می‌پذیرد، که هدف نیز رسیدن به واجب واقعی است.

در اینجا است که قصد قربت نیز در راستای وجوب واقعی قرار می‌گیرد و لذا: این طریق بهترین، طریق است.

\* مراد از (یرد علیه: ان المقصود احراز ... الخ) در و اما الوجه الاول چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۴

بیان دو ایراد و اشکال است بر وجه اول مبنی بر اینکه:

اولاً: هدف مکلف، امتثال واجب واقعی است و نه واجب ظاهری.

پس: عمل باید به قصد وجه و قربت به واجب واقعی باشد و نه ظاهری و حال آنکه:

این دو تلازمی با هم ندارند تا از نیت وجوب مقدمی، نیت وجوب واقعی لازم بیاید و هدف ما را تأمین نماید.

زیرا چه بسا می‌توان نیت واجب ظاهری کرد بدون اینکه نظر به واقع داشت.

ثانیاً: اصلاً این وجوب ظاهری در ما نحن فیه امتثال ندارد و مقرب نیست تا بدان قصد شود.

چرا؟

زیرا: وجوب هر یک از ظهر و جمعه:

۱- یک وجوب ظاهری است نه واقعی، یعنی احدهما واجب است و نه کلاهما

۲- این وجوب یک وجوب مقدمی است و نه استقلالی و لذا بخصوص هر یک مستقلاً نمی‌توان قصد قربت نمود

۳- این وجوب به حکم عقل است و نه شرع، چون که عقل از باب دفع عقاب محتمل می‌گوید هر دو را بجا بیاور

۴- این وجوب یک وجوب ارشادی است و نه مولوی چون که هدف در آن نجات از هلاکت ترک واجب است

به عبارت دیگر:

- وقتی سؤال می‌شود برای چه هر دو محتمل را باید بجا آورد، پاسخ می‌دهند که دفعا للعقاب المحتمل.

حال چنانکه مکرراً هم گفته شده می‌گوئیم:

۱- هر تکلیفی که ناشی از معلول تکالیف باشد، ارشادی است.

فی المثل: وقتی گفته می‌شود: احتط، شما می‌پرسید برای چه؟ در پاسخ گفته می‌شود: للنجاة عن العقاب الأخری.

حال از شما می‌پرسیم که عقاب اخروی علت تکالیف است یا معلول آنها؟ خواهید گفت:

معلول تکالیف است.

\* اگر شما پرسید که علت تکالیف چیست؟

به شما می‌گوئیم: مصلحت ذاتیه است، یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۵

اگر نماز واجب شده است به علت مصلحت ذاتیه‌ای است که در آن وجود دارد.

\* حال اگر از شما سؤال شود که وقتی نماز می‌خوانی به چه نتیجه‌ای می‌رسی؟

خواهی گفت: به بهشت می‌رسم و از عقاب نجات پیدا می‌کنم.



پس:

عَلَّتْ وجوب نماز، مصلحت ذاتیه و نتیجه و معلول آن بهشت و نجات از عقاب است.

حال:

هر تکلیفی که ناشی از معلول باشد، تکلیف ارشادی نامیده می‌شود.

\* رابطه این بحث با وجه و طریق اول چیست؟

اینست که: دو نماز ظهر و جمعه در وجه اول علی الظاهر واجب‌اند آن‌هم برای دفع عقاب محتمل و لذا وجوب امتثال ندارد همان‌طور که دستور پزشک ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

به عبارت دیگر:

همان‌طور که عمل شما به نسخه طیب بخاطر امر طیب نیست بلکه بخاطر دفع مرض از خودتان است، در نتیجه وجوب امتثال ندارد. همین‌طور هم وجوب ظاهری این دو نماز چون بخاطر نجات از نار است و نه بخاطر عمل به فرمان مولی، پس ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

پس:

وجوب ارشادی مقرب الی الله نیست، آنی که مقرب الی الله است امتثال واجبات واقعیه است.

\* حاصل و نتیجه این اشکال به وجه اول چیست؟

اینست که: چنین وجوبی از دو جهت قصد قربت نداشته و مقرب نمی‌باشد

۱- یکی از این جهت که یک وجوب مقدمی است، و امر مقدمی نه عبادت درست کن است نه قصد امتثال دارد. زیرا امر غیری است و امر غیری دلالت ندارد بر اینکه ذات العمل نیز مطلوبیت دارد.

۲- یکی هم از این جهت که یک وجوب ارشادی است و وجوب ارشادی بطور علی‌حده دارای امتثال و قصد قربت و ثواب و عقاب نیست، آنکه مقرب است، نفس احد الفعلین است که در واقع واجب است لکن عندنا مجهول می‌باشد.

مثل: امر أطیعوا الله و ... که ارشادی است و قصد امتثال علی‌حده ندارد و مثل: أقیموا الصلاة که دارای قصد امتثال و مقرب است. پس: طریقه دوم که عین احتیاط است و بلامانع رجحان دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۶

متن و مآ ذکرنا یندفع توهم: أن الجمع بین المحتملین مستلزم لإتیان غیر الواجب علی جهة العبادۃ؛ لأن قصد القربۃ المعتبر [۳۶] فی الواجب الواقعی لایزم المراعاة فی کلا- المحتملین- ليقطع بإحرازه فی الواجب الواقعی- و من المعلوم أن الإتیان بکل من المحتملین بوصف أنها عبادۃ مقربة، یوجب التشریع بالنسبة إلی ما عدا الواجب الواقعی فیکون محرما، فالاحتیاط غیر ممکن فی العبادات، و إنما یمکن فی غیرها؛ من جهة أن الإتیان بالمحملین لا یمکن فیهما قصد التعین و التقرب؛ لعدم اعتباره فی الواجب الواقعی المردد، فیأتی بکل منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم، مضافا إلی أن غایه ما یلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتیاط فی العبادات حتی [۳۷] من حیث مراعاة قصد التقرب المعتبر فی الواجب الواقعی- من جهة استلزامه للتشریع المحرم-، فیدور الأمر بین الاقتصار علی أحد المحتملین، و بین الإتیان بهما مهملا لقصد التقرب فی الكل فرارا عن التشریع، و لا شک أن الثاني أولى؛ لوجوب الموافقة القطعیة بقدر الإمكان، فإذا لم یمکن الموافقة بمراعاة جميع ما یمکن فی الواقعی فی کل من المحتملین، اکتفی بتحقیق ذات الواجب فی ضمنهما:

أن اعتبار قصد التقرب و التعید فی العبادۃ الواجبة واقعا لا یقتضی قصده [۳۸] فی کل منهما؛ کیف و هو غیر ممکن! و إنما یقتضی وجوب [۳۹] قصد التقرب و التعبد فی الواجب [۴۰] المردد بینهما بأن یقصد فی کل منهما: أنى أفعله لیتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتیان

الواجب الواقعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۷

و هذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب؛ فإنه لا يعتبر ذلك الوجه خاصية في خصوص كل منهما، بأن يقصد أنني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أنني أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد: أنني أصلي الظهر؛ لوجوب الأمر الواقعي المراد بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صلّيتها قبل ذلك.

\*\*\* ترجمه

### دفع یک توهم:

- و به واسطه آنچه (در متن قبل) گفتیم، دفع می‌شود این توهم که:

- جمع کردن میان دو محتمل (یعنی هم ظهر، هم جمعه)، مستلزم انجام غیر واجب است به جهت عبادت زیرا: قصد قربتی که در واجب واقعی معتبر (و شرط) است، باید در هریک از محتملین، مراعات شود، تا به واسطه احراز این (قصد قربت)، قطع حاصل شود به واجب واقعی.

- و معلوم است که انجام هریک از محتملین، به نیت اینکه آن عبادت است و نزدیک کننده به خدا، موجب تشریح می‌شود، نسبت به آن یکی که غیر از واجب واقعی است، پس حرام می‌باشد. (به عبارت دیگر:).

پس؛ احتیاط در عبادات غیر ممکن است (چرا که منجر به تشریح است)، البته (احتیاط) در غیر عبادات ممکن است (فی المثل: شما شک داری که یک هزار تومان به دوستت بدهکاری و یا ده هزار تومان، احتیاط کرده ده هزار تومان را می‌دهید، چنین امری اشکال ندارد، چرا که نیت لازم ندارد)، چرا که قصد تعیین و تقرّب در هریک از محتملین شرط نمی‌باشد. (چرا؟)  
زیرا: قصد تعیین در واجب واقعی مراد شرط نیست، پس هریک از آن دو بخاطر احتمال وجوبش انجام می‌گیرد.

### (دفع توهم فوق و دلیل آن:)

#### اشاره

اینست که:

۱- نهایت چیزی که از این احتیاط (یعنی انجام هر دو نماز) لازم می‌آید، عدم تمکن از احتیاط کامل در عبادات است، حتی از جهت رعایت قصد تقرّبی که در واجب واقعی اعتبار شده است، چرا که (اتیان هر دو طرف) مستلزم تشریحی است که حرام شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۸

پس: امر دائر می‌شود بین اکتفا کردن به انجام یکی از دو طرف و بین انجام هر دو طرف لکن درحالی که قصد تقرّب در خصوص هریک از آن دو بخاطر فرار از تشریح، مهمل است. (بدین معنا که هر دو را انجام می‌دهیم لکن نیتشان را به اهمال می‌گذرانیم، همان‌طور که شیخ تعلیم داد) بلا-شک امر دوم به دلیل وجوب موافقت قطعیه (یعنی احتیاط) به قدر امکان، اولی است، (یعنی مادامی که مکلف به محذور دچار نشده باید احتیاط کند).

پس: وقتی موافقت قطعیه به سبب رعایت تمام چیزهایی که در واجب واقعی در هریک از محتملین ممکن نباشد (یعنی نتوانی هم

اولی را به قصد وجوب و قربت انجام دهی، هم دومی را) به تحقق ذات عمل و پیکره آن در خارج اکتفا می‌شود (پس باید هر دو انجام شود).

۲- اینکه اعتبار قصد قربت و قصد وجه در عبادتی که واقعا واجب است مقتضی قصد قربت و قصد وجه در هر یک از محتملین (یا مشتبہین)، نیست؛ (پس با همان نیتی که من تعلیم کردم هر دو را بجای آر تا احتیاط کامل حاصل شود).  
چطور (ممکن است که دو را نیت کنی) درحالی که امری غیر ممکن است (بخاطر اینکه هر دو واجب نمی‌باشند)، قطعا (آن واجب واقعی)، مقتضی وجوب قصد تقرّب و قصد وجه در واجبی است که مردّد میان آن دو است به نحوی که قصد و نیت کند در هر یک از این دو محتمل به اینکه:

انجام می‌دهم این عمل را تا محقق شود بواسطه آن یا بواسطه رفیقش تعبد به انجام واجب واقعی.

این کلام (که در قصد قربت آمد)، عینا در قصد وجهی که در واجب واقعی معتبر است، جاری است.

زیرا: خصوص قصد وجه، در مورد هر یک از دو محتمل، معتبر و لازم نمی‌باشد. یعنی (لازم نیست که قصد شود به اینکه ظهر را بجا می‌آورم به دلیل وجوبش، و سپس قصد شود به اینکه جمعه را می‌خوانم بخاطر وجوبش)، بلکه قصد می‌شود به اینکه: ظهر را می‌خوانم به دلیل وجوب آن امر واقعی که مردّد است میان ظهر و جمعه که می‌خوانم آن را بعد از ظهر و یا می‌خوانم آن را قبل از آن.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۸۹

### تشریح المسائل

\* مراد از (و مّا ذکرنا یندفع توهم: انّ الجمع بین المحتملین مستلزم ...) چیست؟

بیان سومین دلیل کسانی است که طرفداران موافقت احتمالیّه در مسأله مورد بحث هستند و آن عبارتست از اینکه:

۱- از آنجا که هدف در توصلیات انجام ذات الفعل و اصل طبیعت عمل است، نیازمند به نیت بخصوصی از قبیل قصد تعیین و قصد قربت و قصد وجه نمی‌باشد.

۲- در اتیان ذات الفعلی که نیاز به نیت بخصوصی ندارد، احتیاط کاملا ممکن است.

پس: احتیاط در توصلیات واجب است.

و اما: در تعبدیات از دو جهت احتیاط ممکن نیست، پس واجب هم نمی‌باشد و الا تکلیف بما لا یطاق پیش خواهد آمد.

\* دو جهتی که مانع از احتیاط در تعبدیات است چیست؟

۱- از جهت قصد قربت است ۲- از جهت قصد وجه

\* چرا از نظر قائلین به موافقت احتمالیّه احتیاط در امور تعبدیه از ناحیه قصد قربت ممکن نیست؟

زیرا: قصد قربت از سه حال خارج نیست:

۱- یا هر یک از ظهر و جمعه را انجام می‌دهیم بدون قصد قربت، بدین معنا که تنها به پیکره عمل قناعت می‌کنیم.

۲- و یا اینکه احدهما را با قصد قربت بجا می‌آوریم دون الآخر.

۳- و یا هر دو را از روی احتیاط، با قصد قربت بجا می‌آوریم.

حال:

- اشکال حالت اول اینست که احتیاط در عبادت نمی‌باشد، چرا که احتیاط در عبادت انجام عمل است با هر آنچه که احتمال

می‌دهیم در آن دخیل باشد که از جمله این امور دخیله، قصد قربت است، که در اینجا قصد قربت نشده است.

- و اشکال حالت دوّم اینست که:

فی الجملة احتیاط شده است و نه بالجمله، چون که شاید در همان یکی که قصد قربت نکرده‌ایم، واجب واقعی باشد. پس: واقع را علی کلّ حال احراز نکرده‌ایم.

و اما اشکال حالت سوم اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۰

ادخال ما لیس من الدین فی الدین، یعنی: تشریح است؛ چرا؟

زیرا:

۱- ما یقین داریم که یکی از آن دو نماز عبادت نمی‌باشد و مقرب نیست.

۲- احدهما را که یقین داریم عبادت نیست به قصد قربت انجام داده و بدان متعبد شدیم.

۳- چیزی که عبادت نیست انجامش به قصد قربت، تشریح است.

۴- تشریح بالادله الاربعه حرام است.

پس: احتیاط کامل در عبادات ممکن نیست، پس واجب هم نیست و لذا: احد محتملین را بجا می‌آوریم به احتمال وجوب و به احتمال قربت.

\* پاسخ شیخ به این توهم چیست؟

دو پاسخ نسبت به قصد قربت می‌دهد:

۱- اینکه حد اکثر مسأله‌ای که لازم می‌آید اینست که: ما در عبادات از احتیاط کامل متمکن نباشیم، لکن وقتی احتیاط ناقص مقدورمان است، چرا آن را از دست بدهیم؟ پس: احتیاط ناقص می‌کنیم.

\* چرا شیخ می‌فرماید در اینجا احتیاط ناقص مقدور ماست؟

زیرا در اینجا نسبت به مسئله مورد بحث یعنی ظهر و جمعه چهار صورت متصور است:

۱- یکی اینکه در عبادات مخالفت قطعی کرده بگوئیم:

اکنون که احتیاط کامل ممکن نیست، پس یله و رها بوده، نه ظهر را می‌خوانیم و نه جمعه را لکن:

نه طرفداران موافقت قطعی که ما باشیم و نه طرفداران موافقت احتمالی، این مطلب را قبول ندارند.

۲- دیگر اینکه: در عبادات موافقت قطعی کرده، احتیاط کامل بکنیم و هر یک از محتملین را به قصد قربت جزمی بجای آوریم.

اما اشکال این صورت نیز اینست که: مستلزم تشریح است و تشریح هم حرام می‌باشد.

۳- دیگر اینکه: در عبادات به احد المحتملین اکتفا کرده یکی را به اختیار انتخاب کرده به قصد قربت بجا آوریم و دیگری را رها نمائیم.

۴- دیگر اینکه: هر دو محتمل و یا مشتبه را بجا آوریم، لکن در هر یک بصورت جدا جدا و علی حده قصد قربت نکنیم تا که مستلزم

تشریح باشد. بلکه در یکی از آنها لا علی التعین قصد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۱

قربت کنیم، که در نتیجه احتیاط ناقص حاصل می‌آید و این همان پاسخ به سؤال مذکور است.

چرا؟

به دلیل وجوب موافقت قطعی به قدر امکان.

پس: اگرچه قصد قربت در هریک از دو طرف و بطور کامل نیامده است، لکن از این حیث که پیکره عمل را آورده‌ایم، احتیاط ناقص را تحصیل نموده‌ایم.

- بلاشک، احتیاط ناقص بهتر است از بی احتیاطی کامل.  
به عبارت دیگر:

اگر نمی‌توان عمل را با همه خصوصیات انجام داد، لا اقل پیکره آن را که مقدور ماست نباید از دست داد.  
و لذا: به حکم (المیسور لا یسقط بالمعسور) و به حکم (ما لا یدرک کله لا یترک کله ...) این راه چهارم اولویت دارد بر راه سوم.  
۲- اصلاً احتیاط کامل هم در اینجا ممکن است به نحوی که سر از تشریح هم در نیاورد.  
چرا؟

به دلیل اینکه هدف قصد قربت به واجب واقعی است و چنین قصدی مقتضی قصد قربت به هریک از دو طرف (ظهر و جمعه) نیست.

چرا؟

زیرا چنین قصدی ممکن نمی‌باشد. بلکه به طریقی که ما تعلیم نمودیم باید احتیاط نمود.  
یعنی: هریک از دو طرف را احتیاطاً و به قصد تعبد به واجب واقعی انجام دهیم.  
در نتیجه:

احتیاط کامل حاصل می‌آید و مانعی از آن در کار نیست.

\* مقدمه بفرمائید قصد وجه یعنی چه؟

یعنی: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و ...

\* عبارۀ اخرای این وجه الاندفاع در یک گفتمان ساده چیست؟

اینست که: اگر از شیخ پرسیم چه پاسخی به توهم و یا دلیل حضرات می‌دهی؟  
می‌فرماید:

نهایت مطلب اینست که ما در این مطلب قادر بر احتیاط کامل نباشیم، و خود را از یک احتیاط کامل العیار عاجز بینیم، لکن این نباید موجب این شود که بطور کلی و به تمام معنا از احتیاط و لو ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۲ ناقص روی گردان شویم.

\* جناب شیخ چرا در احد المحتملین قادر بر احتیاط کامل نیستیم؟

زیرا احتیاط کامل بدین معناست که شما هم در ظهر قصد قربت کنی هم در جمعه، هم در ظهر قصد وجه کنی، هم در جمعه.  
لکن قصد قربت در هر دو محتمل و یا قصد وجه در هر دو طرف مستلزم تشریح است.

پس: احتیاط کامل در اینجا میسور ما نمی‌باشد.

\* جناب شیخ حال که احتیاط کامل ممکن نیست، چه باید کرد؟

هر دو طرف را بجا آورید، لکن در هر دو بخصوصه و علی‌حده قصد وجه و قصد قربت نکنید بلکه در هر دو قصد قربت و قصد وجه به او بصاحبه بکنید تا لا اقل از یک جهت و در یک طرف احتیاط شود.

حال: آیا این بهتر است که شما هزاران احدهما المحتملین را بجا آوری به احتمال وجوب و مقرب بودن و یا اینکه هر دو را بجا آوری لکن در هر دو قصد قربت و قصد وجه بخصوصه نکنید؟

مسلمان خواهید گفت:

هر دو را بجا آوریم بهتر است، چرا که حد اقل مطمئن می‌شویم که واجب واقعی را در ضمن این دو، در خارج ایجاد کرده‌ایم. منتهی، قصد القربه بخصوصه و قصد الوجه بخصوصه نکرده‌ایم، لکن از یک جهت احتیاط کرده‌ایم.

\* جناب شیخ از کدام جهت احتیاط کرده‌ایم؟

از جهت احراز وجود خارجی عمل، چرا؟

زیرا یکی از این دو مشتبه، واجب واقعی است و من که هر دو را خواندم مطمئن می‌شوم که واجب واقعی در ضمن انجام این دو محتمل، محقق شده است.

امّا: وقتی شما به احد محتملین اکتفاء می‌کنی از کجا می‌توانی یقین حاصل کنی که این طرفی را که تو انجام داده‌ای پیکره همان واجب واقعی است؟ و از یک جهت احتیاط کرده‌ای؟

حال از شما می‌پرسم که کدام یک از این دو راه بهتر است، بطور کلی بی‌احتیاطی کردن یا اینکه از یک جهت احتیاط کردن؟ حتما خواهید گفت دوّمی بهتر است.

از طرف دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۳

در محتملین نیز قادر بر احتیاط به تمام معنا هستیم بدون اینکه تشریح لازم آید چگونه؟

شما هم ظهر را بجای آور هم جمعه را لکن چنانکه قبلا هم گفتیم این گونه نیت کن که:

- ظهر را بجا می‌آورم لتحقّق واجب الواقعی به او بصاحبه قربه الی الله

و سپس:

بگو: جمعه را بجا می‌آورم لتحقّق واجب الواقعی به او بصاحبه قربه الی الله این می‌شود احتیاط کامل العیار

\* جناب شیخ چرا حضرات خیال می‌کردند که احتیاط کامل ممکن نیست؟

چون خیال می‌کردند احتیاط کامل اینست که:

نیت باید فی کلّ من المحتملین بخصوصه باشد، یعنی: قصد قربت و قصد وجه در هریک از دو طرف شبهه بخصوصه و علی حده جاری شود. و حال آنکه این امر ممکن نیست.

چرا؟

زیرا: دو عمل بر ما واجب نشده که در هر دو قصد قربت و قصد وجه بر ما لازم باشد بلکه یک واجب واقعی بر عهده ماست که در نتیجه یک قصد قربت و یک قصد وجه لازم دارد که با طریق تعلیمی ما حاصل می‌آید.

\* جناب شیخ قصد تعیین را چه می‌کنید؟

بله، اعتراف می‌کنیم که قصد تعیین در این طریق پیشنهادی ممکن نیست یعنی: نمی‌توان دست گذاشت روی احد المحتملین و گفت: هذا واجب.

امّا: این نقص ضرری به بحث ما وارد نمی‌کند و دلیلش هم آنست که در عبارت و الحاصل آورده‌ایم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۴

متن و الحاصل: أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا، فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملین، و إذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعيّد به و

المتقرب به إلی الله تعالی فی ضمنه، فیقصد هذا المعنی، و الزائد علی هذا المعنی غیر موجود فیہ، فلا معنی لقصده التقرب فی کلّ منهما بخصوصه، حتّی یرد: أنّ التقرب و التعبد بما لم یتعبد به الشارع تشریح محرم.

نعم، هذا الإیراد متوجّه علی ظاهر من اعتبر فی کلّ من المحتملین قصد التقرب و التعبد به بالخصوص. لکنّه مبنی - ایضا - علی لزوم ذلك من الأمر الظاهری بإتیان کلّ منهما، فیکون کلّ منهما عبادة واجبة فی [۴۱] مرحلة الظاهر، كما إذا شكّ فی الوقت أنّه صلّی الظهر أم لا، فإنّه یجب علیه فعلها، فینوی الوجوب و القرّب و إن احتمل كونها فی الواقع لغوا غیر مشروع، فلا یرد علیه إیراد التشریح؛ إذ التشریح إنّما یلزم لو قصد بكلّ منهما أنّه الواجب واقعا المتعبد به فی نفس الأمر.

و لکنک عرفت: أنّ مقتضى النظر الدقیق خلاف هذا البناء، و أنّ الأمر المقدمی - خصوصا الموجود فی المقدمه العلمیه التي لا یرکون الأمر بها إلّا إرشادیا - لا یوجب موافقته التقرب، و لا یصیر منشأ لصيرورة الشیء من العبادات إذا لم یکن فی نفسه منها.

و قد تقدّم فی مسأله «التسامح فی أدله السنن» ما یوضح حال الأمر بالاحتیاط. كما أنّه قد استوفینا فی بحث «مقدمه الواجب» حال الأمر المقدمی، و عدم صيرورة المقدمه بسببه عبادة، و ذکرنا ورود الإشکال من هذه الجهه علی كون التیمم من العبادات علی تقدیر عدم القول برجحانه فی نفسه كالوضوء؛ فإنّه لا منشأ حیثنذ لكونه منها إلّا الأمر المقدمی به من الشارع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۵

ترجمه

### حاصل مطلب اینکّه:

### اشاره

نیت فعل و عمل همان قصد فعل است بر روی صفتی که آن فعل دارای آن صفت است و به اعتبار آن واجب گردیده است. پس: ما ناگزیریم از ملاحظه آن صفت در هریک از محتملین (یعنی وقتی ظهر را می‌خوانم باید صفتش را مورد لحاظ قرار دهم و هکذا جمعه).

و لذا هنگامی که ملاحظه می‌کنیم این صفت را در هریک از محتملین می‌یابیم صفتی را که هریک از دو طرف دارای آن بوده و این صفت موجب حکم بوجوب آن شده است و احتمال تحقق واجب واقعی در ضمن آن صفت است.

پس: قصد می‌شود این معنا و زائد بر این معنا در این عمل وجود ندارد، پس قصد تقرب در هریک از این دو (نماز) بخصوصه معنا ندارد تا اینکه این ایراد وارد شود که:

تقرب و تعبدی که شارع بدان متعبد نشده تشریح است و حرام.

بله،

این ایراد (تشریح) ظاهرا متوجّه کسانی است که قصد تقرب و تعبد را در هریک از محتملین بخصوصه لازم می‌دانند.

اما این (فتوا و نظر حضرات نیز) مبنی است بر اینکه لزوم این (جور نیت) ناشی از امر ظاهری به انجام هریک از این دو (نماز) است. پس: هریک از این دو عبادتی است که در مرحله ظاهر واجب است، همان‌طور که اگر (مکلف) شک بکند که نماز ظهر را خوانده است یا نه، بر او واجب است انجام آن نماز (از روی استصحاب).

پس: نیت می‌کند وجوب و قربت را، گرچه احتمال دارد که عملش در واقع لغو و غیر مشروع باشد.

بنابراین: ایراد تشریح به این حضرات نیز وارد نیست، چرا که تشریح در صورتی لازم می‌آید که هریک از این دو را به عنوان واجب واقعی قصد کند و در واقع و نفس الامر به آن متعبد شود (و حال آنکه این حضرات نیت می‌کنند وجوب ظاهری این دو را).

و اما دانستید که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۶

مقتضی دقت نظر برخلاف این مبناست و امر مقدمی، به ویژه امر مقدمی موجود در مقدمه علمیه‌ای که امر بدان نمی‌شود مگر (به نحو) ارشادی، و موافقتش موجب تقرب نمی‌شود و هرگز امر مقدمی و ارشادی عمل را عبادت قرار نمی‌دهد جز اینکه فی نفسه و فی حد ذاته از عبادات باشد.

و به تحقیق در مسأله تسامح در ادله سنن بحث از امر و یا اوامر احتیاط گذشت؛ چنانکه در بحث مقدمه واجب (یعنی بحث الفاظ)، پیرامون امر به احتیاط و اینکه امر مقدمی، به سبب امر مقدمی، عبادت نمی‌شود مستوفی بحث نمودیم.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مراد از (ان نیه الفعل هو قصده علی الصفه ... الخ) چیست؟

اینست که: نیت هر فعلی عبارتست از:

قصد انجام آن فعل، لکن برطبق صفت و خصوصیتی که در آن فعل وجود دارد، همان صفتی که بخاطر آن، این عمل بر تو واجب شده است.

پس: در انجام عمل واجب، آن صفت را مورد نظر قرار دهیم، و لذا:

۱- اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالتفصیل است، بدین معنا که ما تفصیلاً می‌دانیم که فی المثل:

نماز ظهر واجب است، باید نیتمان نیز تفصیلی و جزمی باشد، یعنی معیناً به همین عمل قصد قربت کرده و بی تردید بدانیم که پای عمل دیگری در میان نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما تفصیلاً می‌دانی که نماز ظهر در روزهای هفته واجب است، اگر از شما سؤال شود این نماز ظهر دارای چه صفتی است؟ خواهید گفت: علم تفصیلی من به وجوب آن.

و لذا:

نیت شما برای اتیان نماز ظهر بر حسب همین صفت وجوب و هماهنگ با آن شکل می‌گیرد.

\* چگونه باید نیت را هماهنگ با صفت نمود؟

باید بگوئی: مثلاً؛ نماز ظهر می‌خوانم واجب قربۀ الی الله.

۲- و اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالاجمال است، بدین معنا که من بالاجمال می‌دانم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۷

که یا ظهر واجب است یا جمعه که همین مسئله و مورد بحث ماست، باید نیت انجام عمل را بر حسب همین علم اجمالی و هماهنگ با آن قرار دهیم و نه زیادتر از آن.

البته: در اینجا نیت جزمی معنا ندارد، چرا که ممکن نمی‌باشد، آنچه ممکن است مردّد میان این و آن است.

\* در اینجا چگونه باید نیت را هماهنگ با صفت اجمال کرد؟

باید بگوئی: اصلی الظهر لیتحقق به او بصاحبها الواجب الواقعی قربۀ الی الله و هکذا نسبت به نماز عصر.

این هماهنگی میان نیت و صفت اجمال در برخی از افعال کاملاً میسور است.



\* مثالی در تبیین هماهنگی نیت با چنین صفتی ارائه کنید؟

فی المثل: شما نمی‌دانی که ظهر بر شما واجب است یا جمعه که محلّ بحث ما نیز همین است اگر از شما سؤال شود که نماز ظهر و جمعه در اینجا دارای چه صفتی است؟ خواهید گفت اینست که: اجمالا- می‌دانم یا این واجب است یا آن یکی و یا اینکه اجمالا می‌دانم که یا ظهر مقرب است یا جمعه.

خلاصه: علم اجمالی به وجوب احدهما، صفت مشترک هریک از این دو نماز است.

\* اگر برسید در اینجا چگونه باید نیت کرد؟

به شما می‌گوئیم: همان گونه که شیخ تعلیم کرد و گفت بگو:

اصلی الظهر لتحقق الواجب الواقعی به او بصاحبه قربه الی الله و هكذا نسبت به نماز جمعه.

\* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر کلا-المحتملین را آن گونه که شیخ گفت انجام بدهید احتیاط کامل حاصل می‌شود و نقصی ندارد حتی از ناحیه قصد تعیین، و این کاملاً برای ما ممکن است.

زیرا: در علم اجمالی و یا شک بدوی تعیین لازم نمی‌باشد. بلکه مربوط به جایی است که مکلف علم تفصیلی به تکلیف دارد.

\* پس چه چیز در اینجا ممکن نیست؟

قصد قربت جزمی به هریک از محتملین بصورت علی حده و جدا جدا چرا که مستلزم تشریح است.

\* مراد از (نعم، هذا لا یراد متوجه علی ظاهر من ... الخ) چیست؟

اینست که: بله اشکال تشریح بر ظاهر کسانی وارد است که طریقه و یا وجه اول را رفته و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۸

گفتند: هریک از دو نماز ظهر و جمعه ظاهراً واجب‌اند یعنی: هر دو نماز را باید بجا آورید، در هر دو قصد قربت و قصد وجه نمائید.

\* آیا واقعا ایراد تشریح بر این حضرات که طریقه اول را رفتند وارد است؟

با تأمل و دقت در مسئله می‌گوئیم: خیر.

زیرا: این‌ها نیز از راه حکم عقل به وجوب هریک از این دو و از باب مقدمه علمیه یک وجوب ظاهری شرعی درست می‌کنند، و

عمل را به قصد آن امر ظاهری انجام می‌دهند به عبارت دیگر می‌گویند: هر دو نماز (ظهر و جمعه) به حسب ظاهر واجب‌اند.

و لذا:

وقتی هر دو وجوب ظاهری دارند، ما می‌توانیم در هر دو قصد قربت و قصد وجه کنیم. به عبارت دیگر:

از آنجا که واجب ظاهری دو تاست و واجب واقعی یکی، عمل را به قصد آن امر ظاهری انجام می‌دهیم.

\* پس آیا اشکال تشریح بر آنها وارد نیست؟

خیر، مگر اینکه قصدشان این باشد که هریک از محتملین را به نیت واجب واقعی انجام دهند که تشریح است و بدعت، و لکن مرادشان این نیست.

\* مراد از (ان مقتضی النظر الدقیق خلاف ...) چیست؟

بیان یک اشکال دیگری است بر حضرات که قبلاً توضیح داده شد.

\* این اشکال چیست؟

اینست که: اگرچه هر دو نماز ظهر و جمعه واجب‌اند، لکن وجوبشان مقدّمی است از طرفی، امرهای مقدّمی، اعم از اینکه امر به

مقدمه وجودی باشند مثل: امر به قطع مسافت جهت حج و یا اینکه امر به مقدمه صحتی باشد مثل امر به وضوء جهت نماز و یا اینکه امر به مقدمات علمیه باشد که محل بحث ماست، عبادت درست کن نیستند، و لو اینکه امر شرعی باشند. زیرا: هدف از این اوامر تنها توصل است، به ویژه اگر مقدمه علمیه باشد، که نه تنها شرعی نیست بلکه ارشادی است و امر ارشادی قصد امتثال ندارد.

به عبارت دیگر:

اگرچه این دو نماز وجوب ظاهری دارند، لکن وجوبشان مقدمی و ارشادی است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۹۹

زیرا: انجامشان دفعا للعقاب المحتمل است.

- وجوب ارشادی، قابل نیت نیست، و حال آنکه در عبادات امر مولوی مورد نظر است که قابل نیت است.

یعنی: نمازی را که شما می‌خوانید باید امر مولوی آن را که اقیما الصلاة است در نظر بگیرید و نه امر ارشادی آن را که اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولو الامر است و قصد امتثال ندارد.

پس: عیبی که در کلام این حضرات است، تشریح و بدعت نیست، بلکه ارشادی بودن این وجوب ظاهری است که قابل امتثال و قابل نیت نیست. پس این‌ها باید چه بکنند؟

باید وجوب واقعی را نیت بکنند، وجوب واقعی هم در احدهما می‌باشد که چگونگی نیت در آن را در طریق دوم تعلیم کردیم.

\* پس مراد از (و ذکرنا ورود الاشکال من هذه الجهة ... الخ) چیست؟

اینست که:

۱- برخی از مقدمات ذاتا عبادیت ندارند، مثل رفتن به بازار و یا قطع مسافت جهت حج، حتی پس از تعلق امر مقدمی به آنها.

۲- برخی از مقدمات هم ذاتا عبادت‌اند، مثل: وضو که پس از آمدن امر مقدمی هم با همان عبادیتی که داشته مقدمه نماز می‌شود. اما عبادیت وضوء از راه این امر مقدمی حاصل نیامده است.

۳- برخی از مقدمات نیز مورد بحث‌اند که آیا قبل از مقدمه شدنشان ذاتا عبادیت و رجحان دارند یا نه پس از مقدمه شدنشان، عبادیت می‌یابند مثل: تیمم.

\* حاصل و نتیجه این مطلب چیست؟

مشکله‌ای است که در اینجا حاصل آمده است و آن اینست که: آیا تیمم از عبادات است و باید به قصد قربت انجام شود یا نه؟

\* این اشکال از کجا ناشی می‌شود؟

۱- از اینجا که رجحان ذاتی آن مشکوک است.

۲- امر مقدمی هم که عبادت درست کن نیست.

پس: مشکل است بتوان تیمم را به قصد قربت انجام داد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۰

متن فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لثبوت الوجه والقربة في المحتملين؛ لأن الأول منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفة القطعية، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري؛ فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتيان بالواجب الواقعي وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتى به أولاً- فليس واجبا في الشرع لخصوص كونه ظهرا أو جمعة، وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أى تقدير فمرجه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالا.

و أما المحتمل الثانى فهو أيضا ليس إلّا بحكم العقل من باب المقدّمه. و ما ذكر من الاستصحاب، فيه- بعد منع جريان الاستصحاب فى هذا المقام؛ من جهة حكم العقل من أوّل الأمر بوجود الجميع و بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعاً؛ و إلّا لم يكن حاكما بوجود الجميع و هو خلاف الفرض:-

أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه، أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحاب، و إنّما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجود القطع بتفريغ الذمّة عند اشتغالها، و هذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه. و أما استصحاب وجوب ما وجب سابقا فى الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعيّ، فشىء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثانى حتى يكون وجوبه شرعيّا إلّا على تقدير القول بالأصول المثبتة، و هى منفيّة كما قرّر فى محلّه [۴۲]. [۴۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۱۰۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۱

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شكّ فى فعله؛ فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب فى الشرع على الوجه الموطّف، من قصد الوجوب و القرّب و غيرهما. ثمّ إنّ بقیه [۴۴] الكلام فى ما يتعلّق بفروع هذه المسألة تأتي فى الشبهه الموضوعيّة إن شاء الله تعالى.

\*\*\* ترجمه

### (اشکال:)

اگر گفته شود: اثبات وجوب شرعی نیت وجه و قربت در محتملین ممکن است زیرا:

۱- محتمل اوّل (مثلا- جمعه) از این دوتا (ظهر و جمعه)، واجب است بالاجماع و لو بخاطر فرار از مخالفت قطعیّه (و یا حصول موافقت قطعیّه)، باشد.

۲- و محتمل دوم واجب است به حکم استصحابی که اثبات کننده وجوب مولوی ظاهری است، چون که مقتضی استصحاب، بقاء اشتغال، عدم انجام واجب واقعی و بقاء وجوب واقعی است.

### (پاسخ شیخ به اشکال فوق)

### اشاره

به او می گوئیم:

۱- آن محتملی که ابتدا بجا آورده می شود مخصوصه (یعنی:): مما أنّه ظهرا او جمعه در شرع، واجب نیست، بلکه (اگر هم واجب باشد) یا بخاطر تحقق واجب واقعی است که موجب فرار از مخالفت قطعیّه است، به سبب انجام آن، و یا بخاطر حصول موافقت قطعیّه است، در صورتی که محتمل دیگر با آن بجای آورده شود.

به هر تقدیر: برگشت وجوب محتمل اول به احراز و تحصیل واقع است.

پس:

(این محتمل یک واجب مقدّمی است و نه یک واجب شرعی).

۲- و اما محتمل دوم نیز واجب نیست مگر به حکم عقل (آن هم) از باب مقدمه علمیه، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۲

در آنچه از استصحاب در این (محتمل دوم)، گفته شد (البته) بعد از منع جریان استصحاب در باب اشتغال مورد اشکال است؛

۱- به دلیل حکم عقل به وجوب هر دو نماز از همان اول امر، و اینکه پس از انجام یکی از دو نماز قطعاً حکم عقل (به وجوب دومی نیز) باقی است و آما (اگر قرار باشد که پس از انجام احدهما به شک بیفتیم که آیا دومی واجب است یا نه؟)، عقل از اول حاکم به هر دو نمی‌بود و حال آنکه این خلاف فرض است (چون عقل از اول حکم به وجوب هر دو می‌کند).

۲- مقتضای استصحاب وجوب، بنا بر بقاء اشتغال تا یقین به فراغت از آن حاصل شود (یعنی مادام که یقین به فراغت از آن حاصل نشده باید اشتغال را استصحاب کنی و لذا مستصحب شما در اینجا بقاء الاشتغال است و نه وجوب محتمل دوم).

و آما:

استصحاب دلالت نمی‌کند بر وجوب تحصیل یقین به فراغت از این اشتغال، بلکه دلالت می‌کند بر این وجوب عقلی که مستقل است به وجوب قطع به براءت ذمه یقینیه، هنگام اشتغال یقینیه به آن.

و این معنای احتیاط است پس بازگشت این مسئله به آن می‌باشد.

و آما هیچ یک از:

استصحاب کردن وجوب چیزی که واقعا در گذشته واجب بوده است و یا استصحاب کردن عدم انجام واجب واقعی، اثبات نمی‌کند، وجوب محتمل دوم را، تا اینکه وجوب آن شرعی باشد.

مگر بنا بر قول به (جدیت)، اصول مثبت، درحالی که این اصل مثبت عندنا منتفی است چنانکه در محل خودش تقریر شده است.

و از این تقریر تفاوت میان ما نحن فیه (یعنی استصحابات سه گانه) و میان استصحاب عدم انجام ظهر و بقاء وجوب ظهر بنا بر کسی که شک می‌کند در انجام آن، روشن شد. زیرا:

خود استصحاب در این مثال، مقتضی وجوب انجام ظهر است که در شرع واجب است آن‌طور که (مکلف)، از جهت قصد وجوب و قربت و غیر این دو بدان موظف شده است.

سپس:

بقیه کلام در اموری است که متعلق به فروع است این مسئله است که در شبهه موضوعیه خواهد آمد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۳

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید اشکال شیخ به طریقه و وجه اول چه بود؟

این بود که وجوب محتملین (ظهر و جمعه)، یک وجوب ظاهری، مقدمی، عقلی و ارشادی است و نه یک وجوب شرعی.

و لذا: نمی‌تواند قصد قربت و قصد وجه داشته باشد.

\* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید حاصل گفتار مستشکل در (یمكن اثبات ...) چیست؟

اینست که:

ما می‌توانیم کاری کنیم که وجوب در کلا المشتبهین یعنی ظهر و جمعه، شرعی مولوی شده تا مصحح قصد قربت و قصد وجه هم باشد.

یعنی: بتوانیم هر دو نماز را به قصد آن وجوب شرعی مولوی انجام دهیم، بدون اینکه تشریح لازم بیاید.

\* جناب مستشکل راه درست کردن چنین وجوب شرعی چگونه است؟

در پاسخ به شما می‌گوییم:

۱- احدهما یا محتمل اول و یا عملی را که ابتدا انجام می‌دهیم، چه ظهر باشد و یا جمعه بالاجماع واجب است.

- چیزی که واجب شد می‌شود واجب شرعی مولوی که باید انجام شود.

\* چرا مدعی هستید که محتمل اول بالاجماع واجب است؟

زیرا: موافق و مخالف چنین وجوبی را قبول دارند.

\* آیا قبول موافق و مخالف در اینجا از یک حیث و جهت است؟

خیر،

- مخالف، از آن حیث وجوب محتمل اول را قبول دارد که:

الف: اگر آن را انجام ندهد مخالفت قطعیه لازم می‌آید.

ب: مخالفت قطعیه معصیت است و حرام.

پس: برای فرار از معصیت و حرمت قطعیه باید آن را انجام داد.

- موافق، از آن حیث وجوب محتمل اول را قبول دارد که:

چون موافقت قطعیه در علم اجمالی لازم است، باید آن را انجام داد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۴

به عبارت دیگر: برخی موافقت قطعیه را در علم اجمالی واجب می‌دانند، برخی هم اگر آن را واجب نمی‌دانند لا اقل مخالفت قطعیه را هم حرام می‌دانند.

به عبارت دیگر:

الف- هر دو گروه در اصل وجوب محتمل اول متفق‌اند، یعنی اصل وجوب آن اجماعی است.

ب- اجماع خود یک دلیل شرعی است.

پس: وجوب محتمل اول شرعی است بالاجماع.

حال می‌گویید:

الف- وجوب محتمل اول شرعی است.

ب- هر واجب شرعی مقرب است.

پس: می‌توان به محتمل اول قصد قربت و قصد وجه نمود معینا و بلا مانع.

۲- و اما راه درست کردن وجوب شرعی در محتمل دوم اینست که بگوئیم:

نسبت به عمل (و یا نماز) دوم که فی المثل ظهر باشد، شک داریم که واجب است یا نه واجب نمی‌باشد؟

در اینجا: استصحاب بقاء وجوب می‌گوید: محتمل دوم نیز واجب شرعی مولوی است.

پس: دومی را نیز به قصد وجوب و به قصد قربت می‌خوانیم.

به عبارت دیگر:

الف- استصحاب به برکت اخبار لا تنقض حجت بوده و خود یک دلیل شرعی است.

ب- وجوب محتمل دوم به واسطه استصحاب درست شده

پس: وجوب محتمل دوم هم شرعی است و می‌توان آن را به قصد قربت و قصد وجه انجام داد.

\* مراد مستشکل از (فان مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال) چیست؟

اینست که: این استصحاب عبارتست از:

استصحاب بقاء اشتغال ذمه، بدین معنا که قبل از انجام هریک از دو طرف، مکلف مشغول به ذمه بود، لکن پس از انجام محتمل اول شک در بقاء آن داریم.

پس: استصحاب می‌کنیم بقاء اشتغال ذمه را، در نتیجه انجام محتمل دوم نیز واجب می‌شود.

\* مراد از (فان مقتضی الاستصحاب عدم الاتیان بالواجب الواقعی ...) چیست؟

یعنی: قبل از انجام هریک از دو محتمل، واجب واقعی انجام نشده بود. در نتیجه: پس از انجام محتمل اول شک می‌کنیم در بقاء آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۵

پس: استصحاب می‌کنیم عدم انجام واجب واقعی را که در نتیجه: محتمل دوم نیز واجب می‌شود.

\* پس مراد مستشکل از (و بقاء وجوبه) چیست؟

اینست که: پس از محتمل اول در وجوب واجب واقعی شک کردیم. در نتیجه: استصحاب می‌کنیم بقاء حکم وجوب واقعی را، پس محتمل دوم واجب می‌شود که باید آن را انجام داد.

حاصل مطلب اینکه این‌ها می‌گویند:

ما کاری کردیم که بتوان به هریک از محتملین معینا و بخصوصه، قصد قربت و قصد وجه کرد، تشریح هم لازم نیاید.

یعنی: از این جهت نیز احتیاط در عبادات بلامانع است. پس: احتیاط واجب است.

\* مراد از (اما المحتمل المأتی به ... الخ) چیست؟

اینست که: آن محتمل را که شما اول انجام می‌دهی، و مدعی اجماع بر وجوب شرعی آن هستی، وجوبش مقدمی ارشادی است و نه شرعی مولوی.

یعنی: اجماع مزبور مثبت یک وجوب عقلی مقدمی ارشادی است و نه درست‌کننده یک وجوب شرعی.

چرا؟ زیرا:

۱- آن عده‌ای که می‌گویند محتمل اول واجب است و باید آن را انجام داد نه از آن جهت است که نماز ظهر و یا جمعه بما هو هو و تعینا واجب است تا یک دلیل شرعی و کاشف از رأی معصوم باشد، بلکه از باب فرار از مخالفت قطعیه و معصیت مولی که به حکم عقل در علم اجمالی حرام است آن را واجب می‌داند.

پس: انجام محتمل اول مقدمه است بر عدم مخالفت قطعیه

۲- و آن عده‌ای که می‌گویند باید محتمل اول مثلا جمعه را انجام داد، نه از آن جهت است که نماز جمعه و یا ظهر بما انه جمعه و یا ظهر، تعینا واجب است و حجت شرعی، بلکه از آن جهت است که اگر پس از آن نماز ظهر را خواندی موافقت قطعیه حاصل شود، چرا که موافقت قطعیه را در علم اجمالی لازم می‌دانند.

پس: این محتمل، از این جهت هم که انجام شود، باز یک واجب مقدمی است.

۳- چنانکه برخی نیز گفته‌اند محتمل اول حال چه ظهر و چه جمعه را بخواند بخاطر اینکه دلیل خارجی یعنی اجماع قائم شده بر اینکه در مورد علم اجمالی نمی‌توان بطور کلی شانه از زیر ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۶ بار تکلیف خالی نمود.

بنابراین: احدی از علما نگفته است که محتمل اول چه ظهر باشد و یا جمعه بما آنه ظهر و یا جمعه واجب است. بلکه یکی بخاطر فرار از مخالفت قطعیه گفته است واجب است و یکی بخاطر حصول موافقت قطعیه و یکی دیگر به سبب دلیل خارجی، و این‌ها همه از باب مقدمه است.

حال: اگر چنین باشد، اجماع در اینجا فاقد ارزش است، و باید به مناطها دقت و توجه شود. یعنی: بالجمله تعبدی در کار نیست، بلکه هدف احراز واقع است.

به عبارت دیگر:

۱- واجب در اینجا مقدمی ارشادی است نه مولوی شرعی

۲- واجب مقدمی هم نه قصد قربت دارد و نه قصد وجه.

\* پس مراد از (و اما المحتمل الثانی فهو ایضا لیس الا بحکم العقل ...) چیست؟

دو پاسخ شیخ است نسبت به محتمل ثانی که گفتند به برکت استصحابات سه گانه واجب شرعی درست می‌شود، و لذا می‌فرماید:

۱- اشتغال استصحاب ندارد، چرا که حاکم به اشتغال عقل است.

یعنی: پس از حکم عقل به اشتغال، دیگر شکی پیش نمی‌آید تا نیاز به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر: قبل از اینکه یکی از دو محتمل یعنی ظهر و جمعه را بجای آوری، شک داشتید که ظهر واجب است یا جمعه؟ در این حال عقل به شما می‌گوید توئی که اجمالا می‌دانی یکی از این دو محتمل واجب است اشتغال به ذمه داری، لکن اشتغال به ذمه یقینیه، دفعا للعقاب المحتمل براءت یقینیه می‌خواهد.

پس: هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

حال: پس از اینکه عقل می‌گوید باید هر دو را بجا بیاوری، چگونه شما پس از انجام احدهما، شک می‌کنید که آیا دومی واجب است یا نه؟ و دست به استصحاب می‌زنید، مگر عقل انجام هر دو نماز را برای شما معین نکرد؟

آیا اگر کسی به شما بگوید: باید پنج شنبه و جمعه هر ماه را روزه بگیرید شما پس از روزه گرفتن در روز پنج شنبه، نسبت به روزه گرفتن در روز جمعه شک می‌کنید؟ آیا چنین شکی بی‌معنا نیست.

در اینجا نیز، عقل دفعا للعقاب المحتمل، حکم می‌کند که هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۷

پس: معنا ندارد که پس از انجام احدهما نسبت به انجام دومی شک بکنی.

در نتیجه: استصحاب الاشتغال بی‌معنا بوده و مفهومی ندارد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که از اول امر، از باب دفع عقاب محتمل، و از باب مقدمه علمیه و از باب اشتغال یقینی حکم کرد به وجوب هر دو محتمل.

همان عقل پس از انجام محتمل اول هم حاکم است و تردیدی در حکم خودش ندارد تا نوبت به استصحاب برسد.

پس: اگر شما بگوئید که پس از انجام محتمل اول، حکم عقل باقی نیست، از فرض بحث خارج شده‌اید و خلاف فرض حرکت می‌کنید.

خلاصه اینکه: عقل در اینجا یک حرف دارد و آن اینست که: اشتغال یقینی، مستدعی فراغت یقینی است.

۲- تمامی این استصحابات اصل مثبت بوده و مقارن عقلی اتفاق را ثابت می‌کنند و نه اثر شرعی را، مضافاً به اینکه اصل مثبت عندنا حجت نیست.

زیرا شما:

- استصحاب می‌کنید عدم اتیان و یا بقاء وجوب و یا بقاء اشتغال را، لکن نتیجه می‌گیرید وجوب محتمل دوم را.

حال سؤال ما اینست که: استصحاب اشتغال، چه ربطی دارد به وجوب محتمل ثانی

به عبارت دیگر: شما اشتغال را استصحاب می‌کنید و نه وجوب محتمل ثانی را.

بله، وجوب محتمل دوم لازمه عقلی، استصحاب اشتغال است و نه شرعی.

وقتی استصحاب می‌کنید اشتغال را، لازمه عقلی آن اینست که: باید محتمل دوم را بجا آوری تا اشتغال یقینی شما تبدیل شود به فراغت یقینی.

پس: محتمل دوم خودش مورد استصحاب واقع نمی‌شود، آنچه استصحاب می‌شود اشتغال است و وجوب محتمل دوم لازمه عقلی آن می‌باشد.

اما: کرارا گفته شد که استصحاب نمی‌تواند اثبات‌کننده لوازمات عقلیه باشد.

چرا؟

زیرا: اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجت نیست.

به عبارت دیگر: آنچه را که ما استصحاب می‌کنیم باید اثر شرعی داشته باشد و نه اثر عقلی و حال آنکه این وجوب محتمل ثانی، اثر عقلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۸

- در واقع این وجوب با ضمیمه علم اجمالی به وجوب احدهما درست می‌شود.

پس: بجای استصحاب باید پناه ببرید به حکم عقل که از اول گفت: باید هر دو را انجام بدهی، چرا که اشتغال یقینی، مستدعی فراغت یقینی است. حاصل و خلاصه پاسخ شیخ اینست که:

۱- اشتغال قابل استصحاب نیست، چرا که به حکم عقل است.

۲- حکم عقل از اول این بود که باید هر دو را بجای آوری چرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

۳- در انجام این حکم عقل، شکی لازم نمی‌آید تا شما نیازمند به استصحاب باشید.

پس: وجوب محتمل ثانی نسبت به بقاء اشتغال یک اثر عقلی است و نه یک اثر شرعی، چرا که استصحاب اشتغال در محتمل ثانی جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر: محتمل ثانی واجب است به حکم عقل و نه به حکم استصحاب.

\* تکلیف استصحاب دوم حضرات یعنی استصحاب وجوب ما وقع واقعا چه می‌شود؟

در ابتدا جهت تبیین مسأله مورد بحث از آنها می‌پرسیم که:

اگر به شما خبر دهند که یکی از دو نفر زید و عمر که در مسافرت بوده‌اند در اثر تصادف مرده‌اند. و شما استصحاب کنید عدم

مرگ یعنی حیات و زنده بودن زید را لازمه عقلی این استصحاب چیست چه پاسخ می‌دهید؟

باید بگویند اینست که: عمر مرده است.

از آنها می‌پرسیم که عمر مرده است، اثر شرعی حیات زید است یا اثر عقلی حیات زید؟



خواهند گفت: اثر عقلی است و نه اثر شرعی، یعنی شرع نگفته است که عمر مرده است، بلکه لازمه عقلی حیات زید است. حال از آنها سؤال می‌کنیم که:

اگر شما یکی از دو محتمل را بجا آورده‌ای و در عین حال هنوز واجب واقعی باقی است لازمه عقلی آن چیست؟ باید بگویید اینست که: محتمل دوم واجب است و باید آن را بجای آورم. در اینجا به آنها می‌گوئیم:

در ما نحن فیه نیز شما یک عمل را بجای آورده‌ای، لکن در عین حال می‌گوئی واجب واقعی باقی است، عقل به تو می‌گوید: ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۰۹ - واجب واقعی همان محتمل دومی است، که لازم الاتیان است. پس:

۱- این وجوب یک اثر عقلی است.

۲- اثر عقلی، اصل مثبت است.

اصل مثبت هم حجت نیست.

و اما اینکه گفتند:

استصحاب می‌کنیم عدم انجام واجب واقعی را، به آنها می‌گوئیم: پس واجب واقعی محتمل ثانی است.

سپس: از آنها می‌پرسیم این یک اثر عقلی است و یا شرعی؟

خواهند گفت: یک اثر عقلی.

به آنها می‌گوئیم: استصحاب نسبت به اثر عقلی اصل مثبت است و حجت نیست.

حاصل بحث اینکه:

وجوب محتمل ثانی نسبت به مستصحابات سه گانه از باب لوازم عقلیه است، درحالی که استصحاب اثبات کننده لوازم عقلیه نمی‌باشد.

\* مراد از (و من هنا ظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین استصحاب عدم فعل الظهر ...) چیست؟

بیان تفاوت میان استصحابات سه گانه مذکور است با مواردی که ما به واسطه استصحاب وجوب شرعی عملی را بدست می‌آوریم و

در تأیید این مطلب مثالی می‌آورد که استصحاب جاری است، اثر شرعی هم دارد و اصل مثبت هم نمی‌باشد، و آن اینست که:

فی المثل: شما می‌دانید که ظهر و عصر واجب است، چنانکه هر روز به استثنای روزهای جمعه، ظهر و عصر می‌خوانید، لکن

مقداری به غروب مانده شک می‌کنید که آیا ظهر و عصر را خوانده‌ام یا نه؟ استصحاب می‌کنید بقاء وجوب ظهر و عصر را.

یعنی می‌گویید:

اول وقت که ظهر و عصر بر من واجب بود، اکنون شک دارم و نمی‌دانم که آیا این واجب باقی است یا نه؟ در اینجا:

یا استصحاب می‌کنید وجوب ظهر را و یا استصحاب می‌کنید عدم الاتیان را

در نتیجه: ظهر یا عصر یا هر دو می‌شود واجب شرعی مولوی.

\* جناب شیخ چه تفاوتی میان این استصحاب با آن استصحابات سه گانه وجود دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۰

در آن استصحابات سه گانه، مستصحب شما یک چیز بود و وجوب محتمل دوم چیز دیگری

یعنی: وجوب محتمل دوم از لوازم عقلی استصحاب بود و نه مستصحب آن و حال آنکه در این استصحاب، خود وجوب ظهر و یا

عدم الاتیان آن مورد استصحاب است.

به عبارت دیگر: ظهر یا عصر خودش مستصحب است، نه اینکه اثر عقلی استصحاب باشد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۱

متن المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره [۴۵] من جهة إجمال النص

بأن يتعلّق التكليف الوجوبی بأمر مجمل، كقوله: «انتنی بعین»، و قوله تعالى:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى [۴۶]، بناء على تردد الصلاة الوسطی بین صلاة الجمعة كما في بعض الروایات [۴۷] و غيرها كما في بعض آخر [۴۸].

و الظاهر: أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسأله الاولى، و المختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى؛ لأنّ الخطاب هنا تفصيلا متوجّه إلى المكلفين، فتأمل.

و خروج الجاهل لا دليل عليه؛ لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من الأمور به إذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل، فمجزّد الجهل لا يقبّح توجيهه [۴۹] الخطاب.

و دعوى: قبح توجيهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان الاحتمالات، أيضا ممنوعه؛ لعدم القبح فيه أصلا.

و ما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل؛ لاتّفاق العدليّة على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولا، و كون الكلام فيها عرض له الإجمال ثانيا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۲

ترجمه

### مسئله دوم: (اشتباه واجب به غير واجب به دليل اجمال نص)

#### اشاره

مسئله دوم: در جائی است که واجب در شریعت به دلیل اجمال نص مشتبه می شود با غیر واجب، به اینکه: تعلّق می گیرد تکلیف وجوبی به یک امر مجمل و نامعلومی، مثل این سخن مولی به عبدش که: ایتنی بعین، و مثل این سخن خدای تعالی که: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى.

بنا بر اینکه مردد است میان نماز ظهر و نماز جمعه، چنانکه در برخی روایات آمده و غیر جمعه چنانکه در برخی دیگر از روایات آمده است.

ظاهر اینست که: اختلاف در این مسئله عینا اختلاف در فقدان نصّ است و مختار ما در اینجا همان مختار ما در آنجاست، بلکه در اینجا احتیاط اولی از آنجاست. زیرا خطاب در این فرض، بطور تفصیلی متوجّه مکلفین است، پس بیندیش.

و دلیلی بر خارج شدن جاهل وجود ندارد، چون که تکلیف جاهل به هدف از مأمور به، قبحی ندارد، وقتی قادر بر معلوم کردن آن است از طریق دلیل منفصل.

پس: مجرد جهل، توجه خطاب را به او تقبیح نمی کند.

و این ادعا که قبیح است توجه خطاب مجمل بر کسی که عاجز از استعلام تفصیلی آن است و لکن بنا بر احتیاط در آن به واسطه انجام این احتمالات قادر است، نیز، ممنوع است، چرا که اصلا قبحی در آن نیست.

و نسبت به آنچه از برخی (یعنی محقق قمی) گذشت مبنی بر اینکه خطاب به مجمل قبیح است به دلیل اجماع امامیه بر قبیح بودن

اجمال الخطاب و تأخیر البیان از وقت حاجت، متوجه شدی که قبح آن؛ (در صورت تمکن از تحصیل علم و یا در صورت تمکن از احتیاط است) اولاً درحالی که کلام در چیزی است که اجمال عارض بر آن شده است و نه در مجمل ذاتی. ثانیاً

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۳

### تشریح المسائل

\* دوّمین مسئله از مسائل چهارگانه علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که: منشا شبهه اجمال نصّ است، فی المثل:

۱- مولائی به عبدش می گوید: ائنی بعین.

در اینجا: کلمه عین، مشترک لفظی بوده و مخاطب نمی داند که مراد مولی از عین طلاست یا نقره؟

۲- و یا خدای تعالی فرموده: حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطٰی.

در اینجا نیز عبد نمی داند که مراد از نماز وسطی، ظهر است یا جمعه؟

زیرا: در برخی روایات از صلاة وسطی تعبیر به ظهر و در برخی تعبیر به جمعه شده است.

\* مراد از (و الظاهر: ان الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسألة الاولى ...) چیست؟

اینست که: کلام در اینجا همان کلام در مسئله سابق است، یعنی: هرچه در مسئله اول یعنی مسأله فقدان نصّ گفته شد در اینجا نیز همان گفته می شود.

\* در آنجا چه مطلبی گفته شد؟

گفته شد:

۱- برخی فقهاء گفته‌اند: موافقت قطعیه واجب است، پس باید هر دو را بجا آوری

۲- برخی هم گفته‌اند که: موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه کافی است

یعنی: یکی را انجام بده و یکی را رها کن، در اینجا نیز می گویند موافقت احتمالیه کافی است

۳- برخی هم گفته‌اند که علی القاعده، مخالفت قطعیه جایز است و لکن دلیل خارجی قائم شده بر اینکه نباید بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خالی کنی، در اینجا نیز همان را می گوید.

پس: الکلام و الکلام.

- سپس می فرماید: مختار ما در مسئله فقدان نصّ، موافقت قطعیه بود، در اینجا نیز مختار ما وجوب موافقت قطعیه است.

و به عبارت دیگر: اگر در مسئله فقدان نصّ موافقت قطعیه واجب شد در مسئله اجمال نصّ بطریق اولی واجب است. چرا؟

زیرا: در مسأله فقدان نصّ، از اول نصّ مردّد بود و ما نمی دانستیم که خطاب صادره از مولی چیست؟ و حال آنکه در این مسئله خطاب تفصیلی و معین داریم که همان (صلّ الوسطی)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۴

می باشد، گرچه مفهومش مردد است.

پس: در این مسئله بطریق اولی باید احتیاط نمود

\* پس مراد از (فتأمل) چیست؟

اینست که: اولویتی در کار نمی باشد، چونکه تردّد یک خطاب میان دو مفهوم نیز برمی گردد به تردّد خطابین.

أما: اگر اولویت هم نباشد که نیست، لکن مساوات قطعی است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۵

متن ثم إن المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه، هو الفاضل القمي قدس سره [۵۰] و المحقق خوانساری [۵۱] في ظاهر بعض كلماته، لكنه قدس سره وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر، قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس - بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلّا بما ثبت من أجزائها و شرائطها - ما لفظه:

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون مترددا بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة [۵۲] انتهى.

و لكن التأمل في كلامه يعطى عدم ظهور كلامه في الموافقة؛ لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملا للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، و أمّا نحن معاصر الغائبين فلم يثبت اليقين بل و لا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد؛ لأن اشتراك غير الغائبين في ما يتمكن من العلم به عين الدعوى فالتحقيق: أن هنا مسألتين:

إحدهما: أنه [۵۳] إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرین بأمر معلوم لهم تفصيلا، و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاصر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ و المحقق [۵۴] حكم بوجوب الاحتياط في الأول دون الثاني.

فظهر من ذلك: أن مسألة إجمال النصّ إنّما يغير المسألة السابقة - أعنى عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۶

النصّ - فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف؛ إمّا لكونه حاضرا عند صدور الخطاب، و إمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرین في الخطاب.

أمّا إذا كان الخطاب للحاضرین و عرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النصّ لا إجمال النصّ، إلّا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم.

\*\*\* ترجمه سپس بدان که:

مخالف در این مسئله (یعنی: وجوب الاحتياط فی المتباینين)، همان محقق قمی است که پاسخ او را قبلا دادیم و محقق خوانساری است در ظاهر برخی از عباراتش، لکن او موافقت کرده است با مختار ما (که احتياط را واجب می دانیم)، در ظاهر برخی دیگر از عباراتش، چنانکه در مسأله وضو گرفتن با آب دو ظرف مشتبه، پس از اینکه قائل به منع تکلیف در عبادات شده است. مگر آن مقدار از اجزاء و شرایط که معین شده است، کلامش به اینجا رسیده است که:

بله، اگر مکلف یقین حاصل کند به تکلیف به امری، لکن معنای آن امر را (برای او) روشن نشود، بلکه مردّد میان چند امر باشد، پس قول به وجوب همه اطراف آن امر (یعنی: احتياط)، بعید نمی باشد، تا اینکه (برای او) یقین به برائت حاصل شود. (و لذا ظاهر این کلام نشان می دهد که جناب خوانساری نیز در اجمال نصّ احتیاطی هستند).

اما تأمل و دقت در کلام محقق خوانساری عدم ظهور آن را در موافقت می فهماند زیرا این خطابات مجمله‌ای که بدست ما رسیده، بر مخاطبین خودش مجمل نمی باشد پس تکلیف مخاطبین از آن جهت که مخاطب (بوده‌اند)، معین است (و نه مجمل) درحالی که برای ما موجودین که معاصر با معدومین هستیم، یقین و بلکه ظنّ به تکلیفمان نسبت به این خطابات پیدا نکرده‌ایم (یعنی که ما نه یقینا و نه ظنّا مشمول این گونه خطابات نیستیم).

پس کسی که مکلف شده است به این خطابات، خطاب نزد او مجمل نبوده، و کسی که اجمال بر او عارض شده (یعنی ما که در زمان خطاب غایب بوده‌ایم)، دلیلی بر مکلف بودن او نسبت به واقع مردّد وجود ندارد.

زیرا: شریک بودن مخاطبین با غیر مخاطبین، در جائی که قادر به علم بدان نمی‌باشند عین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۷

دعوی است (که آیا ما در خطابات با آنها شریک هستیم یا نه؟).

پس: تحقیق اینست که: در اینجا (یعنی اجمال الخطاب) دو مسئله وجود دارد:

۱- یکی از دو مسئله اینست که:

اگر شخص مخاطب شد به خطاب مجمل، آیا احتیاط بر او واجب است یا نه؟

۲- مسأله دوم اینست که:

وقتی تکلیف حاضرین به یک امر معلومی تفصیلاً روشن شد، و آن تکلیف را از آن خطابی فهمید که نسبت به ما (حاضرینی که)

معاصر غائبین هستیم، مجمل است، آیا تحصیل قطع به احتیاط، به واسطه انجام آن امر، بر ما واجب است یا نه؟ درحالی که محقق

خوانساری که حکم نمود به وجوب احتیاط در (مسأله) اول است (اعم از مجمل ذاتی و یا عرضی) و نه (در مسئله) دوّمی (و حال

آنکه آنچه مورد بحث ماست اجمال مسامحی است).

از این توضیحات روشن شد که مسأله اجمال نصّ (که در اینجا مطرح شد)، با مسأله قبلی (یعنی فقدان نصّ) در آنچه به عنوان

خطاب مجملی که متوجه مکلف است فرض شد، مغایر و جدا می‌شود؛

- یا از این جهت که مکلف هنگام صدور خطاب حاضر بوده است، و یا از این جهت که حاضرین با غائبین در خطاب شریک‌اند.

و اما اگر خطاب مربوط به حاضرین باشد، ولی اجمال نسبت به غائبین بر آن عارض شده؛ پس مسئله از قبیل (مسأله) عدم نصّ است

و نه اجمال نصّ (و اگر اجمال نصّ نامیده شده از روی تسامح است).

و لکن شما متوجه شدید که مختار ما در این دو مسئله چه فقدان نصّ و چه اجمال نصّ، وجوب احتیاط است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از (ثم انّ المخالف فی المسأله ... الخ) چیست؟

اینست که: مخالفین در این مسئله یعنی وجوب موافقت قطعی در اجمال نصّ، یکی میرزای قمی (ره) است و دیگری جناب محقق

خوانساری در برخی از کلماتش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۸

\* جناب قمی نظرش چیست؟

می‌فرماید: در دوران الاجمال بین المتباینین، احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر: همانند مسئله فقدان نصّ موافقت احتمالیه کافی است، بدین معنا که برخی احتمالات را انجام بده کفایت می‌کند.

فی المثل: وقتی نمی‌دانی مراد از صلاة الوسطی، ظهر است یا جمعه؟ یکی از آن دو را بجا بیاور و دیگری را رها کن کفایت

می‌کند.

\* دلیل جناب قمی در اثبات این مدعا چیست؟

همان است که در مسأله فقدان نصّ آورد و آن این بود که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: چنین تکلیفی از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

\* پاسخ جناب انصاری به دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید:

اولاً: خطاب بالمجمل در صورتی که مکلف دسترسی به تحصیل علم داشته باشد قبیح نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: تکلیف جاهلی که قادر بر مراجعه به منابع و تحصیل علم تفصیلی و امثال تفصیلی باشد قبیحی ندارد بلکه متعارف و عقلانی است.

یعنی: وقتی مولی عبدش را به امر مجملی فرمان داد و عبد می‌تواند مراد مولی را از خارج تفصیلاً بدست آورد، بلاشک، خطاب مجمل در چنین جایی فاقد اشکال است.

ثانیاً: خطاب بالمجمل در صورت تمکن از احتیاط نیز که محل بحث ما می‌باشد بلا اشکال است.

به عبارت دیگر:

تکلیف بر جاهلی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیست و لکن قادر بر احتیاط هست و می‌تواند همه احتمالات را انجام دهد، نیز قبیح نیست زیرا در این صورت تکلیف بما لا یطاق نیست تا که قبیح باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۱۹

بله: خطاب بالمجملی که مکلف امکان احتیاط در آن را ندارد قبیح است و لکن محل بحث ما این نیست، بلکه محل بحث ما آن خطاب مجملی است که احتیاط در آن ممکن است.

مثل: صلاة الوسطی، که می‌توان نسبت به آن هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

\* آخرین پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید: به فرض که خطاب مجمل قبیح باشد، و لکن در صورتی قبیح است که خطاب از اول مجمل باشد، و حال آنکه این خطباتی که امروز ما به عنوان خطابات مجمل روی آن بحث می‌کنیم از روز اول مجمل نبوده‌اند، بلکه بعدها در اثر عواملی حالت اجمال به خود گرفته است، و لذا جا ندارد که شما بگوئید:

- الخطاب المجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة، قبیح علی المولی

پس: جناب قمی، دلیلی که شما آوردید، فاقد مجری می‌باشد.

\* مراد از (قال فی مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس، بعد ...) چیست؟

اشاره به مخالف دیگر یعنی محقق خوانساری است که در ظاهر عباراتش با ما اظهار موافقت کرده، و در مورد اجمال الخطاب فرموده است که احتیاط واجب است.

فی المثل: در وضو ساختن با آب مشتبه به نجس، در دو ظرفی که اجمالاً می‌دانیم یکی از آن دو نجس است می‌فرماید:

وظیفه ما اینست که از هر دو اجتناب کرده و با هیچ‌یک وضو نگیریم و لکن به مناسبتی بحث را برده است به آنجائی که می‌گوید:

ما در باب عبادات مکلف به انجام آن اجزاء و شرایطی هستیم که به دلایل معتبر برای ما ثابت شده است، لکن نسبت به ما زاد بر آن مکلف نیستیم.

یعنی: نسبت به اجزاء و شرایطی که ثابت نشده و مشکوک‌اند تکلیفی نداریم.

فی المثل: در جائی که شک کنیم آیا نماز ۹ جزئی واجب است و یا ۱۰ جزئی، مکلف به همان نماز ۹ جزئی بوده و نسبت به آن جزئی که ثابت نشده و مشکوک است تکلیفی نداریم.

یعنی: در اقل و اکثر ارباطی، اقل را که قدر متیقن است، بجا می‌آوریم و در اکثر که مشکوک است، برائت جاری می‌کنیم، که در آینده، روی آن بحث خواهد شد.

\* پس مراد از (نعم، لو حصل یقین بالتکلیف بامر و لم یظهر معنی ذلک الامر، بل ...) چیست؟

اینست که جناب خوانساری پس از آن بحث را برده است به جائی که می‌فرماید:

بله، اگر در موردی یقین حاصل کنیم که نسبت به فلان امر تکلیف داریم و لکن معنا و مفهوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۰

آن برای ما روشن نیست، بلکه میان دو یا چند امر مردّد است بعید نیست که ما در اینجا قائل به احتیاط شده، حکم به لزوم انجام همه اطراف شبهه کنیم، تا اینکه یقین به برائت ذمه حاصل کنیم.

فی المثل: اگر مولی به عبدش امر کند و بگوید: صلّ الوسطی، و عبد نداند که منظور از وسطی ظهر است و یا جمعه؟ می‌توان احتیاطی شد و گفت: هم ظهر واجب است و هم جمعه.

سپس می‌فرماید: کلام محقق خوانساری ظاهراً با ما موافق است.

\* پس مراد از (و لکن التأمل فی کلامه یعطی عدم ظهور کلامه فی الموافقه ...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

بعد از کمی تأمل در می‌یابیم که خیر، مورد بحث جناب خوانساری با موردی که محلّ بحث ماست فرق دارد، و ایشان در اجمال نصّ در متباینین با ما موافق نیست.

\* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید آیا خطابات شفاهی قرآن و یا عموم خطابات آن به مشافهین یعنی موجودین حاضرین

اختصاص دارد و یا شامل غائبین و معدومین الی یوم القیامه هم می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه عمده وجود دارد:

۱- فقهاء شیعه بالاتفاق و علمای عامّه اکثراً بر آن‌اند که خطابات مزبور یعنی: افعال و لاتفعال‌ها به موجودین و حاضرین در زمان خطاب اختصاص دارد، و شامل معدومین و غائبین در زمان نزول وحی نمی‌شود.

یعنی: اشتراک ما در این روزگار با مسلمانان صدر اسلام در باید‌ها و نباید‌ها، از راه مخاطب بودن به این خطابات نیست، بلکه از راه اجماع و ضرورت است.

و ما زمانی مکلف به آن تکالیف هستیم که شرایط ما با آنها یکسان باشد بدین معنا که:

حاضرین در زمان خطاب علم تفصیلی به مورد افعال و یا لاتفعال داشته‌اند، پس: باید برای ما نیز علم تفصیلی حاصل شود و الا معلوم نیست که ما و آنها تکالیف یکسان داشته باشیم، که جناب شیخ نیز این قول را برگزیده است.

۲- برخی از اهل سنت بر آن‌اند که خطابات قرآنیه تعمیم داشته و شامل همه افراد انسانی در همه اعصار و امصار می‌شوند.

\* مقدّمه بفرمائید که اجمال الخطاب را چند جور می‌توان تصوّر کرد؟

چهار نوع تصوّر می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۱

۱- یکی اجمال الخطاب ذاتی تعمّدی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع، از همان روز اول مجمل بوده و مولی در هنگام خطاب تعمداً اجمال‌گوئی کرده چرا که مصلحت در این بوده است که مراد شارع بطور مبین القاء نشود.

فی المثل: مولی می‌دانست که اگر بگوید: صلّ الوسطی، مخاطب نمی‌فهمد که وسطی چیست و لذا از روی عمد گفت: صلّ الوسطی تا او نداند که ظهر است و یا جمعه.  
نکته:

الف: معنای این مطلب اینست که: علم تفصیلی در این مورد شرط نیست.

ب: در این فرض یعنی در جائی که اجمال الخطاب تعمدی است، جناب قمی و محقق خوانساری احتیاط را واجب می‌دانستند. البته، جناب قمی نهایتاً فرمود که این صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد، چرا که چنین چیزی برای ما قابل اثبات نیست.  
۲- اجمال الخطاب ذاتی اتفاقی، و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع از همان زمان خطاب اجمال داشته و مخاطبین هم مراد از خطاب را نفهمیده‌اند.

منتهی، شارع تعمدی بر اجمال‌گوئی نداشته، بلکه تصورش این بوده که مخاطب مفهوم خطابش را خواهد فهمید و لکن مخاطب از روی اتفاق و یا تصادف متوجه مراد و منظور او نشد.

نکته: فرض مزبور نیز ملحق به فرض اول است، چرا که اساساً نسبت به شارع چنین چیزی قابل تصور نیست، اگرچه نسبت به موالی عرفیه متصور است که مورد بحث ما نمی‌باشد.

۳- اجمال الخطاب عارضی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از جانب شارع در هنگام صدور برای مخاطب روشن بود و لکن بعدها در اثر عروض عوارض و یا بروز موانع برای امثال ما که در مجلس خطاب نبودیم مجمل شده است، و حال آنکه این خطابات شامل ما نیز می‌شود.  
نکته:

سه فرض مزبور بر این اساس است که خطابات قرآنی شامل معدومین هم می‌شوند که از نظر ما درست نیست.

۴- اجمال الخطاب تسامحی و آن عبارتست از اینکه:

خطابی که اکنون بدست ما رسیده مجمل است و لکن اساساً ما مخاطب به آن نیستیم، بدین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۲

خاطر، اگر نام آن را نسبت به ما اجمال الخطاب گذاشته‌اند یک نوع مسامحه و توسع در عبارتست و الا اساساً خطاب شامل ما نمی‌شود.

در نتیجه: چنین خطابی بازگشتش به فقدان خطاب است.

\* حاصل و نتیجه این تصورات در اجمال الخطاب چیست؟

تصور اول یعنی اجمال الخطاب تعمدی که طبق گفته خود محقق قمی صرف فرض بود، و لذا باقی می‌ماند فروض ۲، ۳ و ۴ که باید گفت:

مورد بحث جناب خوانساری در تصور ۲ و ۳ می‌باشد که محل بحث ما نیست، مورد بحث ما در قسم چهارم است.

محقق خوانساری فرمود اگر خطابی از مولا صادر شد و لکن مخاطب مراد از آن خطاب را نفهمید، باید احتیاط کند.

جناب شیخ می‌فرماید: ظاهر مطلب اینست که با ما موافق است، چرا که ما نیز احتیاطی هستیم. لکن با کمی دقت متوجه می‌شویم که نظر ایشان روی دو فرض دوم و سوم است که همان مجمل ذاتی و مجمل عرضی، و حال آنکه محل بحث ما اجمال الخطاب مسامحی است.



\* و اما اینکه روی مجمل ذاتی تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

معلوم نیست که چنین چیزی در اسلام وجود داشته باشد که خطاب از روز اول از روی عمد بر مشافهین مجمل و معنایش غیر مفهوم بوده باشد، چرا که نقض غرض است.

\* و اما اینکه روی مجمل عرضی غیر تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

خطابات شفاهیه، اختصاص به مشافهین دارد و غائبین مشمول آن خطابات نیستند.

و لذا بحث ما روی مجمل مسامحی است، در مجمل مسامحی نیز چون ما در خطابات مزبور شریک با آنها نیستیم، برائت جاری می‌کنیم.

پس: اجمال الخطابی که محقق خوانساری عنوان کرده و در آن قائل به احتیاط شده است تفاوت دارد با این اجمال الخطابی که مورد بحث ما می‌بود.

یعنی: نظر ایشان به فرض دوم و سوم است و حال آنکه نظر ما روی فرض سوم است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۳

متن المسألة الثالثة ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والإتمام.

و المشهور [۵۵] فيه: التخيير؛ لأخبار التخيير [۵۶] السليمة عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط؛ لأنّ المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط.

إلّا أن يستظهر من تلك الأدلة: مطلوبية الاحتياط عند تصادم الأدلة. لكن قد عرفت فيما تقدّم: أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً و دلالة لأخبار التخيير.

\*\*\* ترجمه

### مسأله سوم

### اشاره

در جائی است که واجب به خاطر تعارض نصّین با غیر واجب اشتباه می‌شود. چنانکه در برخی مسائل قصر و اتمام چنین است.

و قول مشهور در این مسئله به دلیل اخبار تخییر که از معارض در امان‌اند، تخییر است.

حتّی اخباری که دلالت می‌کرد بر اخذ بما وافق الاحتياط، زیرا:

فرض اینست که: هیچ‌یک از این دو به تنهایی با احتیاط موافقت نمی‌کند (چون که متباینین‌اند و هیچ‌یک مطابق با احتیاط نمی‌باشند

یعنی (خدا ما وافق الاحتياط) مربوط به شک در تکلیف است و نه مربوط به شک در مکلف به.)

جز اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۴

### تشریح المسائل

\* سوّمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

مسأله تعارض نصّین است، بدین معنا که در رابطه با یک امری دو دسته نصوص وارد شده که بر حسب ظاهر با یکدیگر در

تعارض‌اند، و این تعارض نصّین سبب شبهه و اجمال شده است.

فی المثل:

در مورد کسی که از محلّ خود خارج و در چهار فرسنگی آنجا شب را بیتوته می‌کند و دوباره به وطن خود بازمی‌گردد، این سؤال پیش می‌آید که آیا باید نمازش را قصر بخواند و یا تمام؟

در اینجا دو دسته روایت وارد شده است، دسته‌ای از این روایات می‌گویند: قصر بر او واجب است، و دسته‌ای دیگر می‌گویند: اتمام بر او واجب است، و لذا: در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند.

با توجه به اینکه ما در اینجا علم اجمالی به وجوب احدهما یعنی قصر و یا اتمام داریم چه باید کرد؟

۱- اگر ما بودیم و مقتضای قواعد باب علم اجمالی می‌گفتیم: باید احتیاط کرده، هم قصر بخواند و هم اتمام، چرا که مقتضای موجود و مانع مفقود است.

اما: پاسخ مزبور طبق قاعده بوده و تا زمانی به درد می‌خورد که نصّ خاصی در کار نباشد و حال آنکه در خصوص باب متعارضین اخبار فراوانی تحت عنوان اخبار علاجیه وجود دارد که دلالت بر تخییر دارند.

و لذا: به حکم این اخبار حکم به تخییر می‌شود و دیگر نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

به عبارت دیگر:

فاذن فتخیر در کلام معصوم جلوی آن احتیاط عقلی و شرعی را می‌گیرد. چرا که ادله احتیاط قادر بر معارضه با فاذن فتخیر نیستند.

\* اگر اشکال شود که اگر در متعارضین اخبار تخییر وجود دارد، متقابلاً اخبار احتیاط و توقف هم وجود دارد پس چرا با این گونه اخبار به علاج تعارض نمی‌پردازید؟ چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم:

۱- اخبار توقف مربوط به شبهات تحریمیه‌اند و مربوط به شبهات وجوبیه نمی‌باشند، چرا که ما در شبهات وجوبیه قصد توقف نداریم بلکه به دنبال عمل هستیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۵

۲- اخبار احتیاط نیز شامل مسأله مورد بحث ما نمی‌شوند، چرا که این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

از متعارضین، آن را که موافق احتیاط است بگیر و به آن عمل کن و آن را که مخالف احتیاط است رها کن، و حال آنکه:

در دوران بین متباینین، هیچ‌یک موافق و یا مخالف احتیاط نیست بلکه هر دو در عرض یکدیگرند.

\* اگر اشکال شود که اخبار احتیاط در باب متعارضین یک ضابطه کلی است که می‌گوید بکوشید که احتیاط را از دست ندهید و

لذا اگر یکی از مشتبهین موافق احتیاط است آن را بگیرید و چنانچه جمع میان آن دو موافق احتیاط است، به هر دو عمل کنید و ما

نحن فیه من هذا القبیل، پس در اینجا نیز می‌توان از اخبار احتیاط استفاده نمود، چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم:

سَلَمْنَا که سخن شما درست باشد. و لکن از آنجا که اخبار تخییر از نظر سندی و دلالتی به مراتب قوی‌تر از اخبار احتیاط‌اند، مقدّم بر آنها می‌باشند.

پس: متعارضین را با اخبار تخییر علاج می‌کنیم و نه اخبار احتیاط.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۶

متن المسألة الرابعة ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق.

و الأقوی هنا- أيضا-: وجوب الاحتیاط كما فی الشبهه المحصوره؛ لعین ما مرّ فیها: من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثلا و إن لم يعلم تفصیلا: و مقتضاه ترتب العقاب علی ترکها و لو مع الجهل، و قضیة حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل و وجوب المقدمه العلمیه و الاحتیاط بفعل جمیع الاحتمالات.

و قد خالف فی ذلك الفاضل القمی رحمهم الله، فمنع وجوب الزائد علی واحدة من الاحتمالات؛ مستندا- فی الظاهر کلامه- إلى ما زعمه جامعا لجمیع صور الشکّ فی المکلّف به: من قبح التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة [۵۷].

و أنت خیر: بأن الاشتباه فی الموضوع لیس من التکلیف بالمجمل فی شیء؛ لأنّ المکلّف به مفهوم معین طرأ الاشتباه فی مصداقه لبعض العوارض الخارجیة كالنسیان و نحوه، و الخطاب الصادر لقضاء الفائتة عامّ فی المعلومه تفصیلا [۵۸] و المجهوله، و لا مخصّص له بالمعلومه لا من العقل و لا من النقل، فوجب قضاؤها، و يعاقب علی ترکها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤید ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات [۵۹] علی من فاتته فريضه؛ معللا ذلك ببراءة الذمه علی کلّ تقدیر [۶۰] فإنّ ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلك فی کلّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۷

مقام اشتبه علیه الواجب؛ و لذا تعدی المشهور عن مورد النصّ- و هو تردّد الفائتة بین رباعیة و ثلاثیة و ثنائیة- إلى الفریضه الفائتة من المسافر المرده بین ثنائیة و ثلاثیة، فاکتفوا فیها بصلاتین [۶۱].

\*\*\* ترجمه

## مسأله چهارم

### اشاره

در موردی است که واجب به جهت مشتبه شدن موضوع با غیر واجب اشتباه می شود همان طور که در صورت اشتباه نماز فوت شده (که نمی دانم ظهر است یا عصر) و یا (مشتبه شدن) قبله (که آیا از این طرف است و یا آن طرف) و (یا مشتبه شدن) آب مطلق (که آیا این یکی آب مطلق است یا آن یکی آب)، مسئله چنین است.

### (وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه)

قول قوی تر در اینجا نیز (که موضوع به عنوان مکلّف به مشتبه می شود) وجوب احتیاط است چنانکه در شبهه محصوره (که مسئله چهارم شبیه موضوعیه بود)، احتیاط واجب بود.

به خاطر همان دلیلی که در آنجا گذشت که خطاب شارع به نمازی تعلق گرفته که واقعا فوت شده است و لو تفصیلا (برای مکلّف) معلوم نباشد، (پس وقتی که خطاب بخاطر علم اجمالی بر ما منجز می شود) مقتضای آن، ترتب عقاب است، بخاطر ترک آن و لو در صورت جهل تفصیلی باشد.

و مقتضای حکم عقل بوجوب دفع ضرر محتمل، (یکی) وجوب مقدمه علمیه است و (یکی) احتیاط به واسطه انجام تمام احتمالات (مثل نماز خواندن به چهار طرف).

(محقق قمی (ره) مخالف احتیاط در این مسئله است)

در این مسئله (نیز) جناب قمی (با ما) مخالفت کرده است، و لذا وجوب زائد بر یکی از احتمالات را منع کرده است (واحد احتمالات را کافی می‌داند)، و استناد می‌کند در ظاهر کلامش به نکته‌ای که گمان کرده است آن نکته جامع و جاری در تمام صور شک در مکلف به است و (آن نکته عبارتست از) قبح تکلیف بالمجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۸

### (پاسخ شیخ به رأی جناب قمی)

شیخ می‌فرماید:

شما آگاهید به اینکه اشتباه در یک موضوع، در هیچ جا، از جمله تکلیف بالمجمل نیست (یعنی: شبهه موضوعیه ربطی به خطاب مجمل ندارد).

زیرا: مکلف به، (یعنی اقص ما فات و یا صلّ الی القبلة)، مفهومی است معین که اشتباه به دلیل برخی عوارض خارجیه در مصداق آن رخ داده است مثل نسیان (که شما فراموش کرده‌ای ظهرت فوت شده یا عصر؟) و نحو آن (مثل نمازی که از پدر و مادرت فوت شده لکن نمی‌دانی چند روز فوت شده؟).

و خطاب صادره (از جانب شارع) برای قضای ما فات، هم شامل ما فات معلومه بالتفصیل را شامل است، هم ما فات مجهوله را (که محل بحث ماست).

و لذا (اقص ما فات)، اختصاص ندارد به مافاتیه که معلوم بالتفصیل است نه عقلا و نه شرعا.

پس: قضای ما فات واجب است و (مکلف) عقاب می‌شود به خاطر ترک آن در صورت جهل (و عدم علم تفصیلی بدان)، همان‌طور که عقاب می‌شود در اثر ترک آن در صورت علم تفصیلی (بدان).

### (مؤیدی بر آنچه گفته شد)

و تأیید می‌کند آنچه را (در لزوم احتیاط) گفتیم، حدیثی که در وجوب قضاء سه نماز، وارد شده بر کسی که یک نماز از پنج نماز یومیّه او فوت شده است، درحالی که معلّل شده است به برائت از ذمه.

پس ظاهر تعلیل مفید عموم مراعات آن است در هر جائی که واجب در آنجا مشتبه شود (و گرچه مورد حدیث خاص است). و لذا، مشهور فقهاء از مورد حدیث که تردد آن میان چهار رکعتی، سه رکعتی و دور رکعتی است، تعدی کرده و به نماز فوت شده مسافری که مردد میان دور رکعتی و سه رکعتی است، به دو نماز در آن اکتفا نموده‌اند.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۲۹

### تشریح المسائل

\* مراد از (ما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهته اشتباه الموضوع) چیست؟

بیان چهارمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه، و دوران بین متباینین یعنی شبهه موضوعیه است. بدین معنا که دوران میان دو یا چند امر است و منشا دوران هم امور خارجیه است.

فی المثل:

۱- اجمالا می‌دانم که یکی از نمازهای پنج‌گانه دیروزم قضا شده، و مخاطب به خطاب اقص ما فات هستم، لکن تفصیلا نمی‌دانم که آیا این نماز فوت شده نماز دورکعتی است یا سه‌رکعتی و یا چهاررکعتی؟ اما منشا این تردید، فراموشکاری خودم می‌باشد و مربوط به شارع نمی‌شود.  
نکته: شک و شبهه در این مثال:

۱- شک در مکلف به است، چون که نمی‌دانم مکلف به من ظهر است یا عصر است یا ...

۲- شبهه وجوبیه است، چون که نمی‌دانم قضای کدام یک از این نمازها بر من واجب است.

۳- متباین است، چرا که هریک از این نمازها متباین با یکدیگرند.

۴- شبهه موضوعیه است، چون که منشا شبهه امور خارجیه است.

\* مراد از (و الاقوی هنا، ایضا، وجوب الاحتیاط کما فی الشبهة المحصورة ...) چیست؟

بیان وظیفه مکلف است در هنگام شک و شبهه فوق مبنی بر اینکه:

همان‌طور که در شبهه موضوعیه تحریمیه گفتیم چون مخالفت قطعیه حرام است و موافقت قطعیه واجب، پس باید احتیاط نمود، همان‌طور هم در شبهه موضوعیه وجوبیه می‌گوئیم احتیاط واجب است.

و اما دلیلمان بر وجوب احتیاط در اینجا عین همان دلیلی است که در مسأله اول، دوم و سوم آمد که خطابات روی واقع رفته و مقید به علم تفصیلی نیست.

پس: در ما نحن فیه نیز، خطاب اقص ما فات و یا صلّ الی القبلة و یا توضأ بالماء المطلق متوجه من مکلف شده و مراد از آن ما فات واقعی، قبله واقعی و ... می‌باشد.

پس:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۰

۱- خطاب منجز بر من وارد شده است که باید امتثال کنم.

۲- تنها راه امتثال خطاب منجز، انجام همه احتمالات است از باب دفع عقاب محتمل

در نتیجه: احتیاط در اینجا نیز واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- شما اجمالا می‌دانی که یا ظهر را باید قضا کنی و یا عصر را و لذا بخاطر همین علم اجمالی، خطاب بر تو منجز می‌شود.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجز شد، هریک از محتملین را که رها کنی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: من باب مقدمه علمیه به جهت فراغت یقینیه باید هر دو را قضا کنی، هذا معنی الاحتیاط.

\* مراد از (قد خالف فی ذلك الفاضل القمی، فممنع وجوب الزائد علی واحد من المحتملات ...) چیست؟

اینست که: جناب محقق قمی در این مسئله یعنی شبهه موضوعیه نیز با ما مخالفت کرده می‌فرماید: موافقت قطعیه لازم نیست، بلکه موافقت احتمالی هم کافی است.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز اگر احد محتملین را بجای آوری کافی است و لذا احتیاط واجب نیست.

\* دلیل جناب قمی بر این مدعی چیست؟

همان دلیل و یا شبه‌ای است که از اول بحث گرفتار آن شد و تا بدینجا بدان تمسک نمود و آن این بود که:

تکلیف به مجمل لازم می‌آید و تکلیف به مجمل، مستلزم تأخیر بیان عن وقت الحاجة است.

و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

به عبارت دیگر: شارع اگر واقع را از ما می‌خواهد، باید آن را بیان کند و نه اینکه مجمل بگذارد. حال که بیان نکرده است، معلوم می‌شود که واقع را از ما نخواسته است، لکن ما بخاطر اینکه بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خارج نکنیم و معصیت کار نشویم، یکی از دو محتمل را انجام می‌دهیم.

\* پاسخ شیخ به دلیل و یا شبهه جناب قمی چیست؟

می‌فرماید:

اولاً: خطاب مجمل، تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ‌گونه قبحی ندارد، چرا که مکلف می‌تواند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۱

۱- یا علم تفصیلی نسبت به آن بدست آورد.

۲- و یا اینکه احتیاط کرده هر دو را انجام دهد.

ثانیاً: در اینجا تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. بلکه بیان و خطاب کاملاً واضح و روشن است چرا که شارع فرموده: اقض ما فات نمازی که از تو فوت شده، قضا کن.

چه کسی در معنا و مفهوم خطاب مزبور تردید دارد. و کجای این خطاب مجمل است؟

به عبارت دیگر: هم خطاب تفصیلاً به تو رسیده، هم معنای خطاب را تفصیلاً می‌دانی.

پس: الخطاب بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة اینجا معنا ندارد، بلکه این شما هستید که نمی‌دانید فی المثل، نماز ظهر را نخوانده‌ای و یا عصر را.

و لذا: اگر شبهه‌ای هم هست مربوط می‌شود به امور خارجیه از جمله نسیان شما و ...

بنابراین: در اینجا بطریق اولی باید احتیاطی شویم.

\* مراد از (و یؤید ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات ...) چیست؟

می‌فرماید:

شاهد و گواه بر اینکه در مسأله چهارم یعنی شبهه موضوعیه نیز باید احتیاط کرد اینست که:

در روایات قضاء فوائت آمده است: کسی که فریضه‌ای از او فوت شده و نمی‌داند که آیا نماز صبح است؟ یا نماز ظهر است و یا عصر و یا عشاء و یا مغرب؟ باید سه نماز را احتیاطاً بجای آورد.

۱- یک دور کعتی تا اگر در واقع صبح قضا شده این دور کعتی جای آن را بگیرد.

۲- یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه.

معنای این مطلب هم اینست که: باید احتیاط کرد.

\* غرض از (معللاً ذلک ببراءة الذمه علی کلّ تقدیر) چیست؟

اینست که: در این روایت علت آورده به اینکه: محتملات را بجای آورید تا علی کلّ حال فراغت و برائت از ذمه پیدا کنید و هر یک از این نمازها که فوت شده از عهده شما برداشته شود.

\* پس مراد از (فانّ ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلک فی کلّ مقام اشبه علیه الواجب) چیست؟

اینست که:

درست است که این حدیث در یک مورد خاص یعنی یکی از نمازهای پنج‌گانه وارد شده است، لکن چون معلل است و علت مفید عموم است به ما ملاک می‌دهد و آن ملاک اینست که:

وقتی مکلف، به عنوان شبهه موضوعیه در مکلف به مردد شود، باید احتیاط کند تا فرمان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۲

مولی امتثال شود.

و لذا فقها روی همین عموم تعلیل از مورد حدیث که راجع به یکی از نمازهای پنجگانه و حاضر است، تعدی کرده به صلاة مسافر و در پاسخ به این سؤال که:

اگر کسی که در سفر است، یکی از نمازهای یومیّه اش قضا شود و نداند کدامیک از آن نمازهای پنجگانه است، چه باید کرد؟ می گویند:

۱- یک سهرکعتی بخواند به نیت اینکه اگر در واقع نماز مغرب قضا شده این سهرکعتی جای او را بگیرد.

۲- یک دورکعتی هم به نیت ما فی الذمه بخواند تا جای چهار نماز دیگر را بگیرد.

نتیجه اینکه:

در هر چهار مسأله شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین باید احتیاط یعنی جمع بینهما نمود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۳

متن

### و ینبغی التنبيه علی امور:

### الأول

### اشاره

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة و نحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة و اللباس و ما يصح السجود عليه و شبهها، بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه؛ و لذا أسقط الحلّي وجوب السّتر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حكم بالصلاة عارياً [۶۲]، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ینبغی أن يكون على هذا الوجه؛ فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتياط ینبغی أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعيّة.

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:

إما انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب [۶۳] بين الفوائت.

و إما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر، و هو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حين فعله، و هذا يتحقّق مع القول بسقوط الشرط المجهول [۶۴]. و هذا هو الذي يظهر من كلام الحلّي.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۴

ترجمه

**(تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می دهد)**

شایسته است که به چند امر آگاهی داده شود:

تنبیه اول اینکه:

قول به عدم وجوب احتیاط در مسأله اشتباه قبله و نحو آن از اموری که شبهه موضوعیه در شرطی از شروط واجبه است، ممکن است.

مثل: قبله و لباس و آنچه سجده بر آن صحیح است و (آنچه) شبیه به این امور است.

بنابراین ادعا که این شروط در هنگام مشتبّه شدن سقوط می‌کنند.

و لذا جناب حلّی (یعنی ابن ادریس)، اسقاط نموده شرطیت ستر را عند الاشتباه ساتر پاک با ساتر نجس، و حکم نموده به (خواندن) نمازی که عاری (از این دو لباس) است.

بلکه سزاوار است در مواردی که نزاع ما از این قبیل است (یعنی منشا شبهه امر خارجی است مثل شرائط)، بر این وجه باشد.

زیرا: سزاوار است که قائل به عدم وجوب احتیاط، قائل به سقوط این شروط شود در هنگام جهل مکلف، نه اینکه قائل شود به کفایت الفعل در صورت محتمل بودن شرط.

(یعنی اگر بخواهد احتیاط را نفی کند بهتر است بگوید مثلاً قبله شرط نیست، نه اینکه بگوید محتمل قبله کفایت می‌کند).

### (دو دلیل حلّی بر ادعای سقوط شرط مجهول)

سپس می‌فرماید: دلیل بر سقوط شرط مجهول:

۱- یا انصراف ادله شروط است به صورتی که علم به شرط تفصیلی است چنانکه در برخی شروط مثل شرط بودن ترتیب در انجام نمازهای قضا شده چنین است.

۲- و یا دوران امر بین نادیده گرفتن این شرط مجهول است و یا نادیده گرفتن شرط دیگر که همان وجوب تقارن عبادت به قصد تعیین است، به نحوی که وجوب واجب و استحباب مندوب را در زمان عمل می‌داند.

و این (قصد تعیین)، در صورت قائل شدن به سقوط شرط مجهول محقق می‌شود این مطلبی است که از کلام جناب حلّی فهمیده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۵

متن و کلا الوجهین ضعیفان:

أما الأول: فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط؛ وإلا لم يكن من الشك في المكلف به؛ للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

و أما الثاني: فلأن ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه و الجزم مع التّية، إنما يدلّ عليه مع التمكن، و معنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعا للشرائط، جازما بوجهه- من الوجوب و الندب- حين الفعل، أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالتّية.

و السرّ في تعينه [۶۵] للسقوط هو: أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، و ليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعنى العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

\*\*\* ترجمه



**(مناقشه شیخ در ادله حضرات)**

و هر دو وجهی که (برای سقوط شرط مجهول) ذکر شد، ضعیف است.

و اما وجه اول ضعیف است؛

زیرا فرض کلام ما در جایی است که وقتی وجوب واقعی برای یک فعل ثابت می‌شود به لحاظ این شرط است و آلا (اگر ثبوت وجوب فعل بخاطر این شرط نباشد و ما شک نکنیم که مثلاً قبله شرط نماز است یا نه؟)، دیگر شک ما، شک در مکلف به نیست؛ چرا که در این صورت علم حاصل می‌شود به عدم وجوب نماز به طرف قبله واقعی که نسبت به فرد جاهل، مجهول است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۶

و اما وجه دوم ضعیف است:

زیرا حکم عقل به وجوب این مقارنت و همراهی عمل با قصد وجه و جزم مع النیة (که همان قصد تعیین است)، در صورت تمکن است؛ و معنای تمکن، قدرت و توانایی بر انجام مأمور به است با تمام شرائط خواسته شده، و جازم بودن (تو) به وجه آن اعم از وجوب و استحباب در هنگام عمل (یعنی این عمل را انجام می‌دهم بخاطر واجب بودن و یا مستحب بودنش قریه الی الله).

و اما در صورت عجز و عدم تمکن از انجام آن (یعنی مأمور به با چنین نیتی) این قصد وجه است که برای سقوط تعیین می‌یابد، و نه شرط مجهولی (مثل ندانستن قبله) که موجب عجز و ناتوانی (تو) از این جزم به نیت شده است.

سر مطلب در تعیین این (قصد وجه) برای سقوط اینست که:

اعتبار چنین نیتی توسط عقل در عملی مورد لحاظ واقع شده است که مستجمع تمام شرایط (و مطابق خواسته مولی) باشد. و (لذا)، اشتراط نیت (در یک عمل) همدوش با سایر شرایط نیست، بلکه به لحاظ رتبه متأخر از سایر شروط است.

پس: وقتی اعتبار آن مقید شده است به حال تمکن، در صورت عجز ساقط می‌شود.

\*\*\*

**تشریح المسائل [۶۶]**

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۱۳۶

ین تنبیه از تنبیهات هفتگانه بخش دوران بین المتباینین در شبهه وجوبیه چیست؟

اینست که: تردّد و یا دوران الامر بین المتباینین در شبهه موضوعیه:

۱- گاهی ناشی از تردّد خود مکلف به است، یعنی طرف نمی‌داند که مکلف به این یکی عمل است تا آن را انجام دهد و یا به آن یکی عمل؟

فی المثل: نمازی از شما فوت شده، نمی‌دانید که دورکعتی بوده یا سه رکعتی و یا چهار رکعتی؟

و اما:

در رابطه با حکم این صورت گفتیم: باید احتیاط کرده سه نماز بخوانید، و لکن به عقیده میرزای قمی احتیاط واجب نیست.

۲- و لکن گاهی هم تردّد و دوران الامر بین المتباینین در شرط الواجب است که امر خارجی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۷

است و نه در ماهیت مکلف به، مثل:

الف: تردّد شما در قبله که در کدام یک از جهات چهارگانه است.

ب: تردّد شما در ساتر طاهر که کدامیک از دو لباس شماست.

حال: از آنجا که شما قبله را که شرط صلاّه است نمی‌دانی، مکلف به شما نیز مردّد می‌شود.

یعنی: نمی‌دانی که نماز به این جهت واجب است و یا به آن جهت دیگر، و باز شما مردّد می‌شوی بین المتباینین.

\* چه تفاوتی بین این مثال و مثال بالا وجود دارد؟

- در مثال قبلی تردّد شما ناشی از اختلاف در مکلف به بود بدین معنا که تو شک داری در اینکه ظهر مکلف به است یا عصر؟

اما: در این مثال ماهیت مکلف به مورد اختلاف نیست، بلکه شک در شروط خارجی نماز است.

یعنی: اجزاء نماز ظهر که می‌خواهی آن را بخوانی معین است، لکن چون قبله را نمی‌دانی سبب می‌شود که مردّد شوی آیا نماز ظهر

را به این طرف باید بخوانی و یا به آن طرف؟

در نتیجه:

شما مردّد می‌شوی بین المتباینین و منشا این تردّد شک در شرط است و نه اختلاف در ماهیت مکلف به، زیرا قبله از جمله شروط

است.

\* قبل از بیان امثله دیگر و حکم راجع به این امور بفرمائید شروط بطور کلی بر چند قسم‌اند؟

بطور کلی بر دو قسم‌اند:

۱- برخی از شروط واقعیّه‌اند ۲- برخی از شروط علمیّه و ذکریه‌اند.

۱- شروط واقعیّه، شروطی هستند که عمل مکلف مثلاً نماز در واقع و نفس الامر باید واجد آن شرائط باشد و الا نمازش صحیح

نمی‌باشد. و در این مسئله، لا فرق بین العلم و الجهل و الالتفات و الغفله.

مثل: طهارت، نسبت به نماز، چرا که در روایت آمده است لا صلاّه الاّ به طهور حال، مراد از طهور، طهور واقعی است و نه ظهور

علمی و گرنه قید زائد می‌طلبید.

۲- شروط علمیّه، شروطی هستند که عند العلم و التفات شرط‌اند، لکن عند الجهل و النسیان شرطیت ندارند.

مثل: ترتیب در قضاء فوائت از جمله نماز، چرا که در صوم و حج و ... ترتیب لازم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۸

یعنی: اگر علم به ترتیب ما فوات داریم باید حتماً ترتیب در قضای آن را رعایت کنیم و الاّ مجزی نخواهد بود.

و اما مراعات ترتیب در همین شرط عند الجهل بر اساس مشهور از جمله شهید ثانی، ساقط می‌شود.

حال: مسأله غصبی نبودن مکان نماز گزار و اباحه آنکه عند العلم و التفات شرطیت دارد و لکن عند الجهل بالحکم او الموضوع و یا

عند النسیان شرط نیست و مراعات لازم ندارد، از همین قبیل است.

و اما راجع به برخی از شروط از قبیل استقبال الی القبلة، طهارت ساتر و بدن، طهارت مسجد و ... این سؤال مطرح است که آیا از

شروط واقعی هستند تا احتیاط در مورد آنها لازم باشد و یا اینکه از شروط علمیّه تا در صورت جهل، ساقط شده و احتیاط در مورد

آنها لازم نباشد؟

\* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

از کلام ابن ادریس حلی برمی‌آید که این‌ها از شروط علمیّه هستند، یعنی:

۱- اگر علم تفصیلی به قبله، طهارت و ساتر، داریم، مراعات هریک لازم است.

۲- اگر علم تفصیلی به این امور نداریم، این امور شرطیت ندارند و مراعاتشان لازم نمی‌باشد.

\* اولین دلیل ابن ادریس بر این مدعا چیست؟

- انصراف است، بدین معنا که ادله شرائط انصراف دارند به فرد اکمل که صورت علم تفصیلی باشد و لذا شامل سایر صور از جمله علم اجمالی و شک نمی‌باشند، مثل: مراعات ترتیب بین نمازهای فوت شده که شرط علمی بوده و عند العلم لازم است و نه مطلقاً. فی المثل: فوّل وجهک شطر المسجد الحرام، انصراف دارد به کسانی که شطر المسجد الحرام و یا قبله را تفصیلاً می‌دانند در نتیجه شامل کسانی که قبله را نمی‌دانند نمی‌شود. به عبارت دیگر:

قبله شرط نماز است در صورتی که انسان تفصیلاً بداند قبله کدام طرف است پس اگر آن را تفصیلاً نداند و نسبت به آن شک داشته باشد، شرطیتش ساقط می‌شود.

\* دلیل دوم ابن ادریس و امثال او چیست؟

اینست که: در اینجا دو دسته دلیل وجود دارد:

الف: یک دسته عبارتند از قبله، ساتر و ... ب: یک دسته هم عبارتند از: قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت جزمی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۳۹

حال: در موارد علم اجمالی امر دائر است بین اینکه آیا دسته اول را مراعات کرده و چهار نماز به جهات اربع بخوانیم و یا اینکه با هر ساتری نماز خوانده شود؟

بدین معنا که ادله دسته دوم را نادیده گرفته به هیچ‌یک، قصد قربت و قصد وجه جزمی نکنیم.

و یا اینکه ادله دسته دوم را رعایت کرده و دسته اول را نادیده گرفته یک نماز به یک طرف و با یک ساتر خوانده و معیناً به همان قصد قربت کنیم؟

به نظر ابن ادریس، مراعات دسته دوم مقدم بوده، تعیین دارد و لذا دسته اول سقوط می‌کنند.

\* نظر شیخ راجع به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: این گونه شروط نیز از شروط واقعی هستند، چرا که ادله شروط اطلاق دارند، و شرطی را از عموم خود خارج نکرده‌اند.

\* پاسخ شیخ به دلیل اول ابن ادریس یعنی انصراف ادله چیست؟

یک پاسخ نقضی می‌دهد و یک پاسخ حلّی.

پاسخ نقضی شیخ اینست که: اگر ادله در اینجا انصراف دارند به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، پس ادله اجزاء و ادله خود مرکبات نیز باید انصراف داشته باشند به کسانی که به اجزاء و یا خود مرکبات علم تفصیلی دارند، و حال آنکه کسی بدین مطلب ملتزم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

اینکه می‌گوئید: ادله انصراف دارد به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، خلاف فرض است، زیرا فرض ما بر اینست که آن دلیلی که دلالت بر این شرط دارد شامل همه مکلفین بشود و حال آنکه شما می‌گوئید، انصراف دارد به صورت علم تفصیلی.

پس اگر چنین است، شما باید در تمام تکالیف الهیه چنین ادعائی را بکنید. و بگوئید:

هر شرطی و یا هر جزئی و یا هر تکلیفی انصراف دارد به کسی که تفصیلاً حکم آن را می‌داند.

فی المثل بگوئید:

شارع که گفته خمر حرام است، برای کسانی حرام است که تفصیلاً می‌دانند این ظرف خمر است، لکن وقتی امر دائر شد بین دو

ظرف، دیگر مشمول اجتناب عن الخمر نمی‌شود.

زیرا: اجتناب عن الخمر انصراف دارد به کسی که تفصیلاً می‌داند کدام ظرف خمر است.

اما: چنانکه قبلاً هم گفته‌ایم: علم تفصیلی شرط تکالیف نیست، حال چگونه می‌شود گفت که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۰

ادله انصراف دارد به طرف علم تفصیلی.

\* پاسخ شیخ به وجه یا دلیل دوم ابن ادریس چیست؟

اینست که: به نظر ما در هنگام دوران و تراحم باید از خیر دسته دوم از شرائط بگذریم و نه از دسته اول، چرا؟

زیرا: دسته دوم از شروط به لحاظ رتبه از دسته اول متأخرند و لذا باید این‌ها حذف شوند. چرا؟

زیرا:

۱- دسته اول از شرایط، شرائط قبل از امر یعنی از شرائط اولیه هستند. بدین معنا که ذات الواجب (یعنی نماز) قبل از اینکه امری از جانب مولی بدان تعلق بگیرد به لحاظ این شروط قابل تقسیم است به صلاه مع الاستقبال یا بدون آن و صلاه با طهارت بدن و لباس یا بدون آن.

۲- لکن دسته دوم از شرائط، بعد الامر و از شرائط ثانویه بحساب می‌آیند، یعنی از اموری هستند که پس از تعلق امر مولی به عمل پیدا می‌شوند.

مثل: خود صلواتی که مأمور به است، و در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا صلاه را باید به قصد امتثال امر بجا آوریم یا بدون آن؟

حال: در دوران امر میان این دو دسته شرائط، دسته دوم معینا سقوط می‌کنند و شرطیت آنها منحصر به فرض تمکن از آنها می‌شود. و اما دسته اول از شرائط به قوت خود باقی بوده و باید حتی الامکان مراعات شوند.

به عبارت دیگر:

اینکه در وجه دوم گفتید: در دوران الامر، از خیر قبله بگذریم یا از خیر شرط تعیین، به شما می‌گوئیم که باید از خیر قصد تعیین بگذرید و نه از خیر قبله

چرا؟ زیرا:

۱- قصد تعیین، قصد قربت و قصد وجه از شرائط فوق الامری هستند.

۲- قبله، طهارت و ... از شرائط تحت الامری هستند.

حال باید گفت که:

شرائط تحت الامری محکم‌ترند و باید آنها را احراز نمود، لکن شرائط بعد الامری که عرضی‌اند، اگر احرازشان ممکن نشده می‌توان از خیر آنها گذشت.

پس: می‌توان از خیر قصد تعیین گذشت، لکن حتی الامکان از خیر قبله نباید گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۱

### تلخیص المطالب

در تفاوت شرط و مانع در وجوب احتیاط این سؤال مطرح شد که:

اگر نسبت به شرطی از شرایط تکلیف و یا نسبت به مانعی از موانع آن، میان چند چیز تردید به وجود آید تکلیف ما چیست و چگونه باید حکم نمود؟

فی المثل:

۱- ساتر، شرط اقامه نماز است، حال حکم مکلفی که علم به نجس بودن یکی از دو لباسش دارد چیست؟

۲- روبه‌قبله بودن، شرط اقامه نماز است و حال آنکه قبله میان جهات چهارگانه برای مکلف مشتبه شده است.

۳- نماز در ساتری که از پوستین حیوان حرام گوشت باشد، مانع صحت نماز است. حال اگر تردید میان چند ساتر بشود چه باید کرد؟

۱- ابن ادریس حلی در پاسخ به این سؤال فرمود:

اگر دو پیراهن دارد که یکی نجس و دیگری پاک است و مکلف نمی‌تواند پاک را از نجس تشخیص دهد و تمکن شستن یکی از آنها را هم ندارد، احتیاط ایجاب می‌کند که برهنه نماز بخواند. چرا؟

زیرا: آنچه در وجه افعال مؤثر است، شرطش مقارن بودن با فعل است. و لذا با شک در طهارت جایز نیست وارد نماز شود، چرا؟ زیرا رعایت وجه نماز هم‌زمان با ورود در نماز مؤثر است.

۲- جناب شیخ اعظم در پاسخ به دلایل ابن ادریس فرمود:

آنچه دلالت بر وجوب تقارن عمل با قصد وجه و نیت قطعی دارد، تنها در صورتی است که مکلف تمکن بر آن داشته باشد. اما: در صورتی که عاجز از آن باشد، نیت قطعی در آن لازم نمی‌باشد.

زیرا: رتبه نیت قطعی پس از وجود شرایط تحت الامری است و وجوب واقعی فعل نیز به این شرایط است.

و لذا: رعایت احتیاط اطراف آن در علم اجمالی واجب است و باید چند نماز بخواند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۲

### نکته:

امام خمینی (ره) با عنایت به تنجیز و فعلیت آن، احتیاط را واجب دانسته و تفاوتی میان شرط و مانع قائل نشده و فرموده است: به مجرد اجمال، وجهی برای سقوط شرط و مانع وجود ندارد [۶۷].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۳

متن الثانی أن التیة فی کل من الصلوات المتعددة، علی الوجه المتقدم فی مسألة الظهر و الجمعة، و حاصله: أنه ینوی فی کل منهما فعلها احتیاطاً لإحراز الواجب الواقعی المراد بینها و بین صاحبها تقرباً إلى الله، علی أن یتقرب علمه للإحراز الذی جعل غایة للفعل.

و یترب علی هذا: أنه لا بد من أن یتقرب علی فعل أحدهما عازماً علی فعل الآخر؛ إذ التیة المذكورة لا تتحقق بدون ذلك؛ فإن من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصداً لامتنال الواجب الواقعی علی کل تقدیر، نعم هو قاصد لامتناله علی تقدیر مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، و هذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبد بها. نعم، لو احتمل کون الشیء عبادةً - کغسل الجنابة إن احتمل الجنابة [۶۸] - اکتفی فیہ بقصد الامتنال علی تقدیر تحقق الأمر به. لکن لیس هنا تقدیر آخر یراد [۶۹] منه التعبد علی ذلك التقدير، فغایة ما یمکن قصده هنا: هو التعبد علی طریق الاحتمال. بخلاف ما نحن فیہ مِمَّا علم فیہ ثبوت التعبد بأحد الأمرین؛ فإنه لا بد فیہ من الجزم بالتعبد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۴

ترجمه

### تنبیه دوم (در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن)

#### اشاره

نیت در هر یک از نمازهای چهارگانه، برطبق همان مطلبی است که در مسئله ظهر و جمعه گذشت، و حاصل آن این بود که: نیت می‌کند (مکلف) انجام نیت را در هر یک از این دو (یعنی ظهر و جمعه)، از روی احتیاط، جهت تحقق آن واجب واقعی که مردّد است بین این نماز و نماز دیگر قریه الی الله بنا براین که این قرب الی الله علت باشد برای احراز (واقعی) که غایت قرار داده شده برای فعل (بدین معنا که یکی غایه الفعل است و دیگری غایه الغایه).

و مترتب می‌شود بر این (چنین نیتی) اینکه مکلف ناگزیر است که در زمان انجام یکی از دو نماز، عازم بر انجام نماز دیگر هم باشد، چرا که نیتی که ذکر گردید (و من به شما آموختم) بدون لحاظ همه احتمالات محقق نمی‌شود.

زیرا کسی که انجام یکی از دو نماز (و یا چهار نماز) را علی تقدیر قصد نموده، قصدکننده امتثال واجب واقعی نیست. بله، او قصدکننده امتثال واجب واقعی است (لکن) بنا بر فرض مصادف واقع شدن این محتمل (که انجام می‌دهد) با وجوب واقعی و نه علی کلّ تقدیر.

و این (چنین نیتی که علی الله و صرف احتمال است)، در عباداتی که وقوع تعبد به آن اجمالا معلوم است کافی نیست (چرا که بحث ما در علم اجمالی است و نه شک بدوی که صرف احتمال هم در آن کفایت می‌کند).

بله، اگر (به نحو شک بدوی) احتمال داده شود که فلان شیء عبادت است مثل: غسل جنابت، در صورت احتمال جنابت، اکتفا می‌شود در آن به (همان یک غسل) به قصد امتثال و نه فرض تحقق امر به سبب انجام آن، چرا که در اینجا (یعنی شک بدوی) تقدیر دیگری نیست، تا اراده شود از آن، تعبد (و وجوب) بر آن تقدیر دیگر.

پس: نهایت چیزی که قصد آن در اینجا ممکن است: همان نیت (کردن است) به صورت احتمال، به خلاف ما نحن فیه که ثبوت تعبد (و وجوب) یکی از دو امر اجمالا معلوم است و جزم به تعبد (و احراز) در آن لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۵

#### تشریح المسائل

\* حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه شد؟

سؤال شد اگر منشا تردّد مکلف به، یکی از شرائط آن باشد، مثل آنجا که فی المثل شما جهت قبله را درست نمی‌شناسید، آیا آن شرط ساقط است و به عنوان مکلف می‌توانید یک عمل را انجام دهید؟ و یا اینکه نه، شرط ساقط نبوده باید احتیاط کرده، نماز را به هر جهت از جهات چهارگانه بخوانید؟

در پاسخ گفته شد، شرط ساقط می‌شود و دو دلیل بر اثبات این مدّعا ذکر کردید.

\* ادله حضرات بر سقوط شرط مزبور چه بود؟

۱- یکی انصراف بود، یعنی آن دلیلی که قبله را شرط نماز می‌داند، انصراف دارد به علم تفصیلی.

۲- یکی هم دوران بین الامرین بود، بدین معنا که:

آیا اگر مکلف علم به جهت قبله ندارد می‌تواند از خیر آن بگذرد و یک نماز تمام با قصد تعیین بخواند و یا اینکه نه از خیر قبله نگذرد، بلکه از خیر قصد تعیین بگذرد؟

گفتند: از آنجا که قصد عبادت و یا نیت مهم‌تر است، از خیر قبله گذشته و نیت عبادت را تکمیل می‌کند.

و اما شیخ، دلیل اول حضرات را با یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلی رد نمود جواب تفضی شیخ این بود که چطور در اجتناب عن الخمر نمی‌گوئید که این خمر منصرف است به خمر معلوم بالتفصیل و لکن در صلّ الی القبلة می‌گوئید این قبله منصرف است به قبله‌ای که معلوم بالتفصیل است؟

- و در پاسخ به وجه یا دلیل دوم حضرات فرمود:

خیر، باید از خیر قصد تعیین گذشت و نه از خیر قبله، چرا که قبله و برخی دیگر از شروط اموری هستند که قبل از تعلق امر به فعل در فعل ملحوظ شده‌اند و حال آنکه قصد تعیین، قصد امتثال امر و ... از اموری هستند که پس از تعلق امر به فعل پیدا می‌شوند و قبل از امر قابل ملاحظه نیستند.

حال: اموری که قبل از تعلق امر به فعل مورد لحاظ واقع می‌شوند و مأمور به نام دارند اجزاء و شرائط اصلی عمل‌اند، بدین معنا که:

مولی هنگام صدور صلّ، اجزاء و شرائط و ترکیب فعل نماز را در نظر گرفته، و لکن اموری از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۶

قبیل نیت، قصد قربت و قصد امتثال، اصلاً امکان لحاظ نداشته‌اند چرا که معلول امرند و پس از تعلق امر بفعل، به حکم عقل پدید می‌آیند.

\* و اما حاصل و نتیجه این بحث‌ها چه شد؟

این شد که اگر قرار باشد یک روزی یکی از این امور به دلیلی نادیده گرفته شود، باید آنکه پس از تعلق امر به فعل پدید می‌آید و در رتبه متأخر از امور قبل الامر قرار دارند حذف و نادیده گرفته شوند و نه امور تحت الامر.

چرا؟

زیرا: امور بعد الامری مقید به قید تمکن هستند، بدین معنا که:

وقتی عقل می‌گوید: صلّ مع التیّه، به شرط توان و تمکن می‌گوید پس اگر قادر بر آن نشدی شرط مزبور ساقط می‌شود.

نتیجه نهائی اینکه:

۱- اگر شما تفصیلاً می‌دانی که نماز ظهر با چنین اجزاء و شرائطی واجب است به حسب حکم عقل اقدام به انجام یک نماز کامل العیار همراه با نیت می‌کنی، که این معنای تمکن است.

۲- و چنانچه علم تفصیلی به اجزاء و شرائط قبل الامری و یا بعد الامری نداری بلکه اجمالاً می‌دانی که مثلاً قبله شرط نماز است و لکن نمی‌دانی که در کدام جهت است، شما تمکن از انجام شرط مزبور را نداری.

یعنی: قادر بر انجام مأمور به با نیت کامل نیستی، و لذا می‌توانی از نیت که همان قصد تعیین است و بعد الامری بگذری.

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (انّ التیّه فی کلّ من الصلوات المتعدّده ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که:

اکنون که بنا شد ما این شرایط را رعایت کنیم و فی المثل در احراز قبله به هر چهار جهت نماز بگذاریم، قصد وجه و یا همان نیت

در این چهار عمل چه می‌شود؟ به کدام یک از این چهار عمل قصد و جوب کنیم و به کدام یک قصد قربت؟

و لذا شیخ (ره) می‌فرماید:

سابقا در مسأله ظهر و جمعه طریقه نیت کردن را به شما آموختم و آن اینکه:

به هر احتمالی که می‌رسید این گونه نیت کنید که این محتمل را بجا می‌آورم، تا به توسط این و سایر احتمالاتی که قبل و یا بعد آن انجام می‌شود، واجب واقعی تحقق یابد قربه الی الله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۷

به عبارت دیگر:

می‌گویی: این نماز را به این جهت می‌خوانم تا به واسطه انجام آن و انجام سایر احتمالات که سه نماز به سه جهت دیگر است، واجب واقعی الی القبلة محقق شود، چنانکه تحقق واجب واقعی بخاطر تحقق قرب به خداست.

بنابراین:

۱- غایت نیت، صلاة الی القبلة و واجب واقعی است.

۲- غایت غایت فوق که صلاة الی القبلة است، قرب به خداست.

پس: هم قصد وجه روی واجب واقعی قرار می‌گیرد، هم قصد قربت، آنچه باقی می‌ماند قصد تعیین است.

چرا؟ زیرا: نمی‌توانی تعیین بکنی که این یکی قبله واقعی است یا آن یکی.

به عبارت دیگر:

پس از انجام نماز اول به یک جهت به هریک از سه نماز دیگر که می‌رسید همان نیت را بکنید تا آن غایت الفعل که مثلا صلاة الی القبلة است احراز شود.

خلاصه اینکه: در هریک از این چهار نماز نیت می‌کنی که این نماز را بجا می‌آورم قربه الی الله.

\* پس مراد از (و یترتب علی هذا...) چیست؟

اینست که: متفرع می‌شود بر این گونه نیت و قصد این مطلب که شمای مکلف باید از همان ابتدا مصمم باشید که بقیه احتمالات را هم با همین نیت انجام دهید و الا نیت مذکور محقق نمی‌شود.

به عبارت دیگر:

لازمه اینکه هدف تو احراز واجب واقعی آن هم قربه الی الله باشد، اینست که: از ابتدا بنای تو بر این باشد که قصد انجام آن سه نماز دیگر را داشته باشی. چرا؟

زیرا اگر از اول قصد هر چهار نماز را به چهار طرف نداشته و گفتی فعلا یکی را می‌خوانم و چنانچه خواستم و میلم کشید بقیه را هم می‌خوانم، از کجا معلوم که این نمازی که می‌خوانی همان واجب واقعی باشد.

پس اگر بخواهی واقعا واجب واقعی را محقق سازی، باید از اول که شروع به نماز می‌کنی، انجام همه احتمالات (و در اینجا هر چهار نماز) را در قصد خود لحاظ کنی.

البته:

این مطلبی که گفته شد مربوط به مواردی است که شما علم اجمالی دارید، لکن در مواردی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۸

که شک شما، مجرد شک بدوی است و تنها یک طرف دارد، مثل اینکه نمی‌دانید آیا غسل جنابت بر شما واجب شده است یا نه؟ نیت آن فرق دارد و لذا باید بگوئید:

غسل جنابت بجا می‌آورم احتیاطا قربه الی الله، لکن محتمل و یا طرف دیگری در کار نیست تا قصد و نیت آن را هم داشته باشید،



برخلاف ما نحن فیه که طرف دیگر هم دارد و باید کاری کنید که جازم شوید به تحقق متعبد به، یعنی واجب واقعی، علی کل حال و نه اینکه علی تقدیر دون تقادیر دیگر حاصل بشود.

### «تلخیص المطالب»

این نتیجه در مورد نیت عبادتی بود که احتمال وجوب آن وجود دارد. یا اینکه اجمالا وجوب آن مشخص و معلوم است، چرا که در عبادت، قصد فرمانبرداری و تقرّب شرط است، و لکن آیا امکان قصد قربت و فرمانبرداری در معلوم اجمالی و یا احتمال وجود دارد یا نه؟

جناب انصاری در پاسخ به این سؤال فرمود:

در کیفیت نیت در عباداتی که معلوم احتمالی یا اجمالی هستند باید بین شبهه‌های بدوئیه و شبهه مقرون به علم اجمالی تفصیل قائل شد.

و لذا:

صرف قصد محبوبیت و فرمانبری احتمال در شبهه بدوئیه را کافی دانسته است چرا که نسبت به عبادت احتمالی همین نیت کافی است.

امّا: در عبادت معلوم اجمالی، باید نیت امر و فرمانبری معلوم اجمالی را داشته باشد و لازمه آن اینست که: مکلف در حال بجا آوردن یکی از افراد احتمالی معلوم اجمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته داشته باشد، چرا؟ زیرا: اگر قصد بجا آوردن آن فرد احتمالی را نداشته باشد، قصد فرمانبری و اطاعت از دستوری که اجمالا معلوم است و باید انجام شود، محقق نگردیده است، بلکه اطاعت و فرمانبری را برفرض تعلق فرمان به آن را قصد کرده است که با علم به صدور دستور و وجود فرمان، این نیت در تحقق اطاعت و امتثال کافی نیست.

### نکته:

حضرت امام خمینی (ره) مطلب مذکور از شیخ را تأیید کرده می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۴۹

در شبهه مقرون به علم، انگیزه تنها احتمال وجود امر نیست، بلکه نسبت به اصل بجا آوردن آن امری که وجودش معلوم است، انگیزه اقدام وجود دارد و لکن از این انگیزه برای بجا آوردن فرد احتمالی دیگر، انگیزه دیگری پدید می‌آید، چرا که احتمال داده می‌شود که آن معلوم اجمالی بر این فرد احتمالی منطبق شود.

بنابراین: انگیزه اول بجا آوردن فرد احتمالی، همان وجود امری است که وجودش اجمالا معلوم است؛

و انگیزه دوم، که پدید آمده از انگیزه اول است، احتمال منطبق شدن فرمان و امر بر آن است.

و اما: بجا آوردن فرد احتمالی در شبهه بدوی، جز احتمال وجود فرمان و امر و یا اینکه آن فرد محتمل است که مصداق امر باشد.

سپس می‌فرماید:

آنچه را شیخ انصاری افاده فرموده‌اند که:

از اینکه باید قصد امتثال و فرمانبری، امر معلوم را داشته باشد، سخن حقی است، و لکن حق بودن افاده شیخ در صورتی است که

قصد فرد احتمالی دیگر با واسطه، قصد متعلق به طرف باشد.

زیرا: احتمال دارد که امر معلوم بر آن طرف منطبق شود. [۷۰]

و اما امام (ره) در مورد این سخن شیخ که می گوید:

اطاعت امر معلوم متوقف بر اینست که مکلف در حال انجام یکی از افراد احتمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته باشد.

می فرماید:

این سخن شیخ پذیرفته نیست، چرا که انگیزه انجام یکی از افراد احتمالی جز اطاعت مولی نیست و مکلف، بر فرض انطباق فعل او با واقع، مطیع دستور مولای خود می باشد، و در صورتی که قصد عدم انجام فرد احتمالی دیگر را داشته و نسبت به آن فرد احتمالی، متجزی باشد، ضرری به مطیع بودن او نمی زند.

بنابراین: امثال و فرمانبری دستور معلوم، متوقف بر قصد امثال هر دو مشتبه نیست و آن واضح و آشکار است. [۷۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۰

متن الثالث: أن الظاهر: أن وجوب كلِّ المحتملات عقلي لا شرعي؛ لأنَّ الحاكم بوجوبه ليس إلَّا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدّم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف.

و أما إثبات وجوب التكرار شرعا في ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا، فقد تقدّم في المسألة الاولى: عدم [۷۲] دلالة الاستصحاب على ذلك إلَّا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقيه المقارنه معه، و قد تقدّم إجمالا ضعفه و سيأتي تفصيلا.

و على ما ذكرنا، فلو ترك المصلّي المتحرّر في القبلة أو الناسى لفائتة جميع المحتملات لم يستحقّ إلَّا عقابا واحدا، و كذا لو ترك أحد المحتملات و اتفق مصادفته للواجب الواقعي، و لو لم يصادف لم يستحقّ عقابا من جهة مخالفة الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجزّي. و تمام الكلام فيه قد تقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۱

ترجمه

**تنبیه سوم (در اینکه وجوب هریک از احتمالات عقلی است و نه شرعی)**

**اشاره**

ظاهر اینست که: وجوب هریک از احتمالات عقلی و ارشادی است، نه شرعی مولوی

زیرا: حاکم به وجوب احتمالات نیست، مگر عقل، آن هم از باب وجوب دفع عقاب محتمل به سبب ترک یکی از آنها.

حتی اگر قائل شویم به دلالت اخبار احتیاط (مثل احتط لدینک و ...) و یا خبری که در رابطه با وجوب قضای فائتة گذشت، وجوب آن از باب ارشاد است و سخن در آن در فروع احتیاط در شک در تکلیف گذشت.

و اما اثبات شرعی وجوب تکرار (محتملات) در ما نحن فيه به برکت استصحاب (همان استصحابهای سه گانه) و حرمت شرعی نقض یقین به واسطه غیر یقین که در مسأله اول گذشت، عدم دلالت استصحاب است، بر محتمل دیگر (چرا که اصل مثبت می شود) مگر

بنابراین که مترتب شود بر مستصحب، امور اتفاقیه‌ای که مقارن و همراه با مستصحب‌اند، که قبلاً ضعف این چنین استصحابی گذشت و تفصیل آن به زودی خواهد آمد.

و بنا بر آنچه ما گفتیم (که این احتمالات وجوبشان ارشادی است و نه مولوی)، نمازگزاری که در تشخیص قبله مشکوک بوده و یا فراموش کننده نمازهای فوت شده، اگر تمام احتمالات را ترک کرده (و اصلاً نماز نخواند)، مستحق یک عقاب است و همچنین (مستحق یک عقاب است) اگر (همه احتمالات را بخواند لکن) یکی از آنها را ترک کند و اتفاقاً (همین یکی) همان واجب واقعی باشد. و لکن اگر مصادف نشد (با واقع) از جهت مخالفت با امر واقعی مستحق عقاب نیست.

بله، گاهی (از جانب کسانی که قائل به حرمت تجری هستند) گفته می‌شود که مستحق عقاب است به جهت تجری.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۲

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید تنبیه سوّم در رابطه با چه سؤالی آمده است؟

اکنون که بنا شد احتیاط کرده و همه احتمالات را بجا آوریم و یا به عبارت دیگر حال که صلاة الى القبلة به چند جهت واجب می‌شود، آیا وجوب هریک از این احتمالات یک وجوب عقلی ارشادی و از باب مقدمه علمیه و جهت احراز واقع است؟ بدین معنا که ما هریک از این احتمالات را تعبداً بجا نمی‌آوریم بلکه هدفمان از انجام هریک احراز واقع است و مطلوب ما هم همین است و لا غیر.

و یا اینکه وجوب انجام هریک از این احتمالات مولوی شرعی و تعبدی است، بدین معنا که ما کاری به واقع نداشته و تنها خود را مکلف به انجام هریک در ظاهر بدانیم؟

\* با توجه به سؤال فوق مراد از (ان الظاهر: ان وجوب کل من الاحتمالات عقلی...) چیست؟

پاسخ مرحوم شیخ است به سؤال فوق مبنی بر اینکه:

این وجوب یک وجوب عقلی ارشادی است. یعنی:

عقل از باب مقدمه علمیه که هدف علم به امتثال واقع است حکم می‌کند به انجام همه اطراف شبهه و یا تمام احتمالات، و الا خود احتمالات خصوصیتی ندارند.

البته، جماعتی نیز قائل به وجوب شرعی این وجوب هستند و معتقدند که مخالفت با آن بطور علی‌حده دارای عقاب است.

\* دلیل حضرات بر این مدّعی چیست؟

- یکی اخبار احتیاط است که در آنها امر شده است به احتیاط عند الشبهة

- یکی هم استصحاب وجوب تکرارست که سابقاً به سه شکل آن اشاره شد.

\* با توجه به دو دلیل حضرات بر این مدّعا مراد از (حتی انه لو قلنا بدلالة اخبار... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به دو دلیل مزبور مبنی بر اینکه:

۱- سابقاً اخبار احتیاط را پاسخ گفته و آنها را حمل کردیم بر اشتراک مشترک لکن در ما نحن فیه ارشادشان وجوبی است و لکن زائد بر حکم عقل نیست.

۲- در رابطه با استصحاب نیز پاسخ گفتیم که اصل مثبت است و مقارن عقلی اتفاقی بر آن مترتب است که حجّت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۳

\* مراد از (و علی ما ذکرنا، فلو ترک المصلی المتحیر ... الخ) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که ثمره ارشادی بودن و مولوی بودن در اینجا چیست؟

و لذا می‌فرماید:

اگر وجوب انجام این احتمالات ارشادی باشد و ما تمام احتمالات را انجام داده و واقع را احراز کنیم، تنها یک ثواب بما داده می‌شود که آن هم ثواب واقع است و اگر وجوب آن مولوی باشد، برای انجام هریک از احتمالات جداگانه یک ثواب مقرر می‌شود.

در نتیجه: در مورد قبله، چهار ثواب به ما اعطاء می‌شود.

حال: بنا بر ارشادیت این وجوب، چنانچه تمام احتمالات را ترک کنیم، یک عقاب می‌شویم و این بخاطر ترک واقع است.

اما بنا بر مولویت این وجوب، اگر همه احتمالات را ترک نمائیم، به تعداد احتمالات عقاب نیز متعّد می‌شود.

و امّا: بنا بر ارشادیت این وجوب، اگر برخی احتمالات را انجام دهیم، در صورتی که واجب واقعی در میان آنها باشد، باز هم یک ثواب داریم و الا یک عقاب می‌شویم لکن بنا بر مولویت به همان نسبت ثواب و عقاب داریم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۴

متن الرابع لو انكشف مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه [۷۳]؛ لأنه صَلَّى الصلوة الواقعية قاصدا للتقرب بها إلى الله و إن لم يعلم حين الفعل أن المقرّب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل أو ناشئا عن انكشاف الحال.

\*\*\* ترجمه

## تنبیه چهارم

### اشاره

در اینکه:

اگر مطابقت احتمالی که مکلف انجام داده قبل از انجام بقیه احتمالات با (واجب) واقعی کشف شود، کفایت می‌کند از آن بقیه. زیرا او نماز واقعی را در حال قصد قربت به خدا خوانده است، گرچه هنگام انجام آن محتمل نمی‌دانست که مقرّب به خدا انجام همین محتمل است (چون قصد تعیین نداشت).

زیرا: فرقی نیست میان اینکه احراز واقع از طریق تکرار فعل (و یا احتیاط) باشد و یا از طریق کشف حقیقت و مطابقت ما اتی به للواقع.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از تنبیه چهارم چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر کسی بخواهد در موارد علم اجمالی احتیاط کند و تمام احتمالات را انجام دهد، لکن پس از انجام یکی از احتمالات و قبل از اینکه وارد محتمل ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۵ بعدی شود کشف وفاق شود یعنی، یقین حاصل کند که این محتملی را که انجام داده همان واجب واقعی است آیا لازم است که محتمل یا احتمالات دیگر را انجام دهد یا نه؟ همان یکی کافی است؟ به عبارت دیگر:

گاهی برای شما پیش می‌آید که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ تصمیم می‌گیرید که هر دو را بجای آورید لکن پس از انجام مثلاً جمعه یقین حاصل می‌کنید که واجب واقعی همین جمعه است که اتیان کرده‌اید، حال آیا لازم است که شما محتمل دیگر یعنی ظهر را نیز انجام دهید یا اینکه انجام جمعه مجزی است؟

\* با توجه به سؤال فوق مراد از (لو انکشف مطابقت ما اتی ... الخ) چیست؟

اینست که: در صورت انکشاف مزبور همان یک عمل مجزی بوده و نیازی به انجام بقیه نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

اولاً: پس از انکشاف واقع شما اکنون یقین حاصل کرده‌اید که بقیه احتمالات واجب نیستند و انجامشان سودی ندارد.

ثانیاً: هدف از انجام احتمالات، احتیاطکاری و احراز واقع است، حال فرقی نمی‌کند که این احراز واقع از طریق احتیاط و انجام همه احتمالات باشد و یا از طریق کشف حقیقت به واسطه انجام آن عملی باشد که مطابق با مأمور به درآمده است. و اما احتیاط موضوعیتی ندارد.

\* آیا لازم است پس از انکشاف همین محتملی را که انجام داده است دوباره با قصد وجه و قربت جزمی تکرار کند؟

خیر لازم نیست، چون همان یک عملی که انجام داده واجد همه خصوصیات بوده است و تنها جزم به قصد قربت و قصد وجه نبوده است، که آن هم عند العلم الاجمالی معتبر نیست، پس از علم تفصیلی هم تکرار لازم باشد نیازمند به دلیل است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۶

متن الخامس لو فرض احتمالات الواجب غیر محصوره لم یسقط الامتثال فی الواجب المرّد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة و شبهها قطعاً؛ إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

و أما فی غیره ممّا كان نفس الواجب مردّداً، فالظاهر - أيضاً - عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتكاب الكلّ فی الشبهة الغير المحصورة؛ لأنّ فعل الحرام لا یعلم هناك به إلّا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا؛ فإنّه یعلم به مخالفة الواجب الواقعی حین المخالفة.

و هل یجوز الاقتصار علی واحد - إذ به یندفع محذور المخالفة - أم یجب الإتیان بما تیسر من الاحتمالات؟ وجهان:

من أنّ التکلیف بإتیان الواقع ساقط، فلا مقتضی لإیجاب مقدّماته العلمیة، و إنّما وجب الإتیان بواحد فراراً من المخالفة القطعیة.

و من أنّ اللّازم بعد الالتزام بحرمه مخالفة الواقع مراعاته مهما أمکن؛ و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفیة.

و الاکتفاء بالواحد التخییری عن الواقع إنّما یكون مع نصّ الشارع علیه، و أمّا مع عدمه و فرض حکم العقل بوجوب مراعاة الواقع [۷۴]، فیجب مراعاته حتّی یقطع بعدم العقاب؛ إمّا لحصول الواجب، و إمّا لسقوطه بعدم تیسر الفعل، و هذا لا یحصل إلّا بعد الإتیان بما تیسر، و هذا هو الأقوی.

و هذا الحکم مطّرد فی کلّ مورد وجد لمانع من الإتیان ببعض غیر معین من الاحتمالات. و لو طرأ المانع من بعض معین منها، ففی

الوجوب- كما هو المشهور- إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، و الأصل البراءة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۷

ترجمه

### تنبیه پنجم

### اشاره

اگر فرض شود، احتمالاتی که واجب‌اند غیر محصوره هستند، امتثال در واجبی که مردّد است به اعتبار شرطش، ساقط نمی‌شود قطعاً (یعنی اگر تردد واجب از ناحیه شرطش باشد، مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست).

مثل نماز به طرف قبله مجهوله (که به ۳۶۰ طرف مردد است) و شبهه آن (مثل نماز در لباسی که مردّد میان ۵۰۰ یا ۱۰۰۰۰ لباس است).

زیرا: نهایت امر (در حال عدم تمکن و تنزل) سقوط (و گذشتن از خیر) شرط است (و نماز خواندن به طرف قبله محتمله و یا به هر طرف که بخواهیم).

پس: دلیلی بر ترک مشروط (یعنی مأمور به) وجود ندارد.

و امّا در جائی هم که تردّد واجب از ناحیه خود واجب (یعنی نفس الماهیه) باشد باز امتثال سقوط نمی‌کند و لو قائل به جواز ارتکاب الكل، در شبهه غیر محصوره تحریمیه شویم (و مخالفت قطعیه را در آنجا جایز بدانیم).

چرا که فعل حرام با انجامش در شبهه تحریمیه معلوم نمی‌شود مگر پس از ارتکاب به همه احتمالات، بخلاف ترک تمام احتمالات در اینجا (که شبهه وجوبیه است)، چون که به واسطه همین ترک الكل مخالفت با واقع در هنگام مخالفت معلوم می‌شود.

و در اینکه آیا (در شبهه غیر محصوره) چون بواسطه انجام یک محتمل محذور مخالفت قطعیه دفع می‌شود اکتفا به انجام یکی از احتمالات جایز است، یا اینکه انجام احتمالات تا آنجا که ممکن و میسر است واجب است؟ دو وجه وجود دارد:

۱- اینکه تکلیف به انجام واقع ساقط است، پس مقتضی برای وجوب مقدمات علمیه آن وجود ندارد، و وجوب انجام یکی از احتمالات هم بخاطر فرار از مخالفت قطعیه است.

۲- اینکه پس از التزام به حرمت مخالفت واقع، رعایت ممکن، تا آنجا که ممکن است در حالی که بنای عقلاء عالم نیز در اوامر عرفیه‌شان بر همین است (که مقدار ممکن را به انجام می‌رسانند).

و قناعت کردن به یک محتمل به خاطر وجود نصّ شارع بر آن است (که می‌گوید احتیاط لازم نیست یکی را انجام بده کافی است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۸

و اما در صورت عدم نصّ از جانب شارع، و فرض حکم عقل به وجوب مراعات واقع (و عدم جواز مخالفت با آن)، مراعات واجب واقعی، واجب است تا اینکه قطع حاصل کنی به عدم عقاب.

یا به واسطه حصول واجب (در اثر احتیاط) و یا بخاطر سقوط بقیه احتمالات به دلیل اینکه انجام همه آنها ممکن نیست.

و این حاصل نمی‌شود مگر بعد از انجام آنچه (برای ما) ممکن و میسر است و این حکم (که به قدر امکان باید تلاش کرد) حکمی است شایع در هر موردی که مانع از انجام بعض غیر معینی از احتمالات وجود دارد (یعنی مطلب منحصر به غیر محصوره

نیست بلکه اگر مانع دیگری هم بود باز حکم همین بود).

و اگر مانعی از انجام یکی از احتمالات معینا پیش آید، در وجوب اطراف احتمالات دیگر چنانکه مشهور است، به نظر من اشکالی وجود دارد.

و آن عدم علم اجمالی به وجود واجب بین باقی احتمالات است. و لذا اصل در اینجا، برائت است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید چه شباهتی در شبهه تحریمیّه و شبهه وجوبیّه از نظر مسائل و تقسیمات وجود دارد؟

همان‌طور که شبهه تحریمیّه چهار مسئله داشت مثل فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیّه که یا محصوره است و یا غیر محصوره، همین‌طور هم شبهه وجوبیّه دارای چهار مسئله است، که همان فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیّه می‌باشد.

و شبهه موضوعیّه آن نیز، ممکن است محصوره باشد و ممکن است غیر محصوره باشد.

نکته: آنچه تا به اینجا راجع به شبهه وجوبیّه بحث شد، پیرامون شبهه محصوره بود.

فی المثل: آنجا که گفتیم: مکلف نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا در مثال دیگری گفتیم یکی از نمازهایش قضا شده نمی‌داند کدام یک از نمازهای پنجگانه می‌باشد. و دیگر مثالها، همه از شبهات محصوره هستند.

اما: گاهی نیز شبهه در وجوبیّه نیز غیر محصوره می‌شود و شبهه غیر محصور منحصراً به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۵۹

شبهه تحریمیّه نیست.

فی المثل: شما نذر کرده‌ای که در یک روز معین از سال روزه بگیری، لکن اکنون فراموش کرده‌ای که آن روز کدام روز بوده است.

در اینجا: روزه مردّد می‌شود میان سیصد و شصت روز سال، که این شبهه وجوبیّه و غیر محصوره می‌باشد.

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (لو فرض احتمالات الواجب غیر محصوره لم یسقط...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر شبهه ما در شبهه وجوبیّه غیر محصوره باشد وظیفه ما چیست و چه باید بکنیم؟

آیا مخالفت قطعیه جایز است و می‌توان گفت چون شبهه غیر محصوره است علم اجمالی کالجهل رأسا است و تکلیف فاقد امتثال، پس دیگر لازم نیست که روزه بگیریم و یا نماز بخوانیم؟

آیا انجام بعضی از احتمالات واجب است و یا اینکه انجام احد الاحتمالات کافی نبوده باید به قدری از احتمالات انجام شود که منجر به عسر و حرج نشود؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این سؤالات می‌فرماید:

باید تردّد در شرط را که در مثال اشتباه قبله است، از تردّد در ذات الواجب که در مثال نذر روزه است جدا نمود.

به عبارت دیگر: مثالهای شبهه غیر محصوره را در اینجا جدا می‌کند.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی منشا شبهه، اشتباه در شرط است.

فی المثل: اگر شما شک داری که به کدام طرف نماز بخوانی، منشا اشتباهت اشتباه قبله است، و لذا: بخاطر ندانستن قبله ۳۶۰ احتمال در نماز بوجود می‌آید.

نکته: قناعت به خواندن نماز در چهار جهت به دلیل وجود نصّ است گاهی هم منشا شبهه، نفس الماهیة و یا شک در ذات الواجب است.

فی المثل: شما نذر کرده‌ای که روز معینی از سال را روزه بگیری و لکن اکنون فراموش کرده‌ای که چه روزی را نذر نموده‌ای؟ و لذا: این روزی را که نذر کرده‌ای در آن روزه بگیری مردّد میان ۳۶۰ روز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۰

\* چه ثمره‌ای بر جدا کردن این مثالها در شبهه غیر محصوره مترتب است؟

۱- در تردّد شرط حد اکثر اینست که: خود شرط ساقط می‌شود و لکن مشروط و مأمور به باید انجام شود.

به عبارت دیگر: اگر منشا شبهه اشتباه در شرط باشد، مثل: ندانستن قبله که احتمالات نماز را ۳۶۰ احتمال کرده است، مخالفت قطعیه حرام است.

و لذا: می‌توان از خیر شرط گذشت و مأمور به را بطور تمام اتیان نمود.

فی المثل:

می‌گوئیم: یک نماز می‌خوانم به طرف قبله محتمله و از خیر شرط می‌گذرم، چنانکه قائلین به علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، انجام احد المحتملین را کافی می‌دانند.

علی‌ایّ حال باید یک نماز به یک جهت خوانده شود، یا مصادف با واقع می‌شود یا نه و دیگر علت ندارد که بخاطر ندانستن شرط قبله نماز را ترک و مخالفت قطعیه نمود.

و اما: نسبت به تردّد در ذات الواجب یعنی آنجا که منشا شبهه، شک در خود ماهیت است، مثل نذر صوم در یک روز معین از سال چهار احتمال متصور است.

الف- اینکه موافقت قطعیه در آن مثل شبهه محصوره واجب باشد، بدین معنا که مکلف تمام طول سال را، به استثنای روزهای حرام، بخاطر این روز روزه بگیرد. این احتمال باطل است، چرا که مستلزم عسر و حرج است.

ب- اینکه: مخالفت قطعیه در اینجا جایز باشد و بتوان گفت چون شبهه غیر محصوره است، پس می‌توان روزه نگرفت. این احتمال نیز چون مستلزم معصیت قطعیه است حرام است.

\* اگر کسی در اینجا اعتراض کرده بگوید، چطور در شبهه تحریمیّه، در رابطه با شبهه غیر محصوره برخی قائل به مخالفت قطعیه بودند، چرا که علم اجمالی را کالجھل می‌دانستند فی المثل:

شما اجمالا- می‌دانی که یکی از این ۱۰۰۰ ظرف خمر و یا نجس است، چون شبهه شما غیر محصوره است، علم اجمالی‌تان هم کالعدم است، پس همه این ۱۰۰۰ ظرف بر شما حلال است و می‌توانید همه را به ترتیب مصرف کنید.

حال چرا در اینجا که شبهه ما مثل آنجا غیر محصوره است مخالفت قطعیه را جایز نمی‌دانید، چه فرقی در کار است؟

چه تفاوتی است میان آنجا که شما اجمالا می‌دانی که یکی از ۱۰۰۰ ظرف نجس است با اینجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۱

که اجمالا می‌دانی یک نماز از ۳۶۰ نماز محتمل واجب است؟

چرا در آنجا گفتید مخالفت جایز است و می‌توانی همه اطراف شبهه را انجام دهی ولی در اینجا گفتید مخالفت قطعیه حرام است و نمی‌توانی نماز را ترک کنی؟ چه پاسخ می‌دهید؟



جناب شیخ پاسخ می‌دهد فرقی نیست که:

اگر شما در شبهه تحریمیّه مخالفت قطعیه بکنید، مخالفت شما اجمالیّه است و نه تفصیلیّه فی المثل در آنجا که:

۱۰۰۰ ظرف وجود دارد و شما اجمالا می‌دانی که یکی از آنها خمر و یا نجس است، چون شبهه غیر محصوره است اجازه ارتکاب کلّ ظروف داده می‌شود، و شما شروع می‌کنید به مصرف وقتی به آخرین ظرف برسید، متوجه می‌شوی که در ضمن یکی از این ظروف به حرام افتاده‌ای لکن کدام ظرف بوده نمی‌دانی.

اما در ما نحن فیه که شبهه وجوبیه است اگر مخالفت قطعیه بکنید، مخالفتتان تفصیله است و نه اجمالیّه. زیرا:

فی المثل: شما باید در مسأله نماز، به حسب علم اجمالی به ۳۶۰ طرف نماز بخوانی، حال اگر بگوئیم:

چون شبهه غیر محصوره است، ترک الکل جایز است و نیازی به خواندن نماز نیست و نیت بکنی که نماز نمی‌خوانم، می‌شود مخالفت تفصیلیّه.

یعنی: در آن واحد با معلوم بالاجمال مخالفت قطعیه تفصیلیّه کرده‌اید.

پس: در اینجا مخالفت قطعیه جایز نیست.

ج- اینکه انجام احد احتمالات کافی باشد.

فی المثل: شما یک روز را روزه بدارید و یا به یک طرف نماز بخوانید تا مخالفت قطعیه حاصل نیاید. چرا؟ زیرا:

۱- وقتی نتوانید احتیاط را رعایت کنید، تکلیف به واقع از شما ساقط می‌شود.

۲- وقتی ذی المقدمه واجب نشد، دیگر عاقلانه نیست که مقدمات علمیه آن واجب باشند.

بله یکی را باید حدّ اقل انجام بدهید تا مخالفت قطعیه تحقق نیابد.

به عبارت دیگر: چون شبهه غیر محصوره است و تو قادر نیستی که واقع را احراز بکنی تلاش بیهوده نکن یکی را بجا بیار تا نسبت به مولای خود معصیت نکرده باشی و یا متهم به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۲

تجری نشوی.

د- اینکه احد احتمالات کافی نباشد و باید به مقداری که میسر است و موجب عسر و حرج نمی‌شود، از احتمالات را امتثال نمود. و ما بقی را ترک گفت.

و هذا هو الاقوی.

زیرا تو علم اجمالی داری و علم اجمالی تقاضا دارد احتیاط را، حال اگر احتیاط در کل امکان ندارد، باید احتیاط در بعض کنی.

از طرف دیگر بناء عقلا در اوامر عرفیه بر اینست که: نباید مقدار میسور را از دست داد.

\* احتیاط در بعض مربوط به چه مواردی است؟

مربوط به مواردی است که نسبت به بعض غیر معینی از این احتمالات مانع وجود داشته باشد.

\* اگر نسبت به بعض معین مانع وجود داشته باشد چه؟ آیا انجام بقیه لازم است؟

۱- برخی برآنند که خیر واجب نیست چون شک داریم که واجب در میان باقیمانده هست یا نه و لذا اصل برائت جاری می‌کنیم.

۲- برخی برآنند که بله واجب است از باب همان بناء عقلاء، و هذا هو الاقوی.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۳

متن السادس هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة أو [۷۵] اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلا، أم يجوز الاكتفاء به و إن تمكن من ذلك، فيجوز لمن [۷۶] قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر و الإتمام أو [۷۷] الظهر و الجمعة، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟  
وجهان، بل قولان:

ظاهر الأول: أكثر؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. و سيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البراءة و الاحتياط إن شاء الله.

و يتفرع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة، فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن [۷۸] و عجز عن تعيين القبلة، تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات؛ لتمكُّنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب و إن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.  
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۴  
ترجمه

تنبیه ششم

اشاره

در اینکه: آیا در تحصيل علم اجمالی به براءت، به واسطه جمع میان اطراف شبهه (یعنی احتیاط، عدم تمکن از امتثال تفصیلی به واسطه از بین بردن شبهه (با پرسش) و یا به واسطه اختیار کردنش (لباس ثالثی) را که به واسطه آن براءت از نجاست پیدا می‌کند، شرط است؟ یا اینکه نه اکتفا به احتیاط (جمع میان مشتبهین) جایز است، گرچه قادر بر تحصيل علم تفصیلی است.  
پس در اینکه آیا اگر (مکلف) قادر باشد بر تحصيل علم به قبله و یا تعیین واجب واقعی اعم از قصر یا اتمام، ظهر یا جمعه، امتثال به واسطه (احتیاط) و جمع میان احتمالات جایز است یا نه؟  
دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد:

۱- ظاهر عبارت اکثر، قول اول است.

یعنی کسی که قادر بر تحصيل علم است، نمی‌تواند به احتیاط اکتفاء کند. زیرا مقترن بودن (یعنی قصد تعیین داشتن) فعل مأمور به عند العلماء به وجه الامر، واجب است.  
و متفرع می‌شود بر این مطلب اینکه:

اگر مکلف قادر است بر تحصيل علم تفصیلی نسبت به برخی جهات از حیث قبله و ناتوان باشد از آن علم تفصیلی، از جهت دیگر (مثلا ثوب طاهر) مراعات علم تفصیلی حدّ اقلّ از یک جهت واجب است.

پس: جایز نیست برای کسی که قادر است بر تهیه لباس طاهر معین درحالی که عاجز است از تعیین قبله، تکرار نماز در دو لباس مشتبه به چهار جهت. بخاطر توانائیش بر علم تفصیلی به مأمور به از حیث طهارت لباس اگرچه مراعات این مطلب تحصيل نمی‌کند علم تفصیلی به تمام معنا را.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید دستور به احتیاط و جمع بینهما تا به اینجا در چه موردی از موارد علم اجمالی بود؟ در موردی بود که مکلف قادر بر تحصیل علم تفصیلی و در نتیجه امتثال تفصیلی نیست و راهی هم برای سؤال کردن و دانستن واقع ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۵

\* با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در تنبیه ششم چیست؟

اینست که:

آیا با تمکن از تحصیل علم تفصیلی، حتما باید مکلف به دنبال آن باشد و امتثال اجمالی یعنی احتیاط کافی نیست و یا اینکه نه، در این فرض هم می‌تواند به احتیاط قناعت کرده همه احتمالات را انجام داده و دیگر به دنبال علم تفصیلی نباشد؟ به عبارت دیگر:

- یک وقت هست که شما اجمالا- می‌دانی که یا این یکی لباس نجس است و یا آن یکی راهی هم برای تحصیل علم تفصیلی نداری.

در اینجا مقتضای علم اجمالی شما اینست که: احتیاط کرده هم با این یکی لباس نماز بخوانید هم با آن یکی لباس.

یعنی: مقتضای علم اجمالی، امتثال اجمالی (یعنی احتیاط) است.

- اما یک وقت هست که شما قادر بر تحصیل علم تفصیلی هستید.

فی المثل: شما نمی‌دانید که آیا این یکی لباس نجس است یا آن یکی لباس نجس و لکن می‌توانید با سؤال از افراد خانواده و یا افراد مطلع بر این مطلب بفهمید که کدامیک از این دو لباس شما نجس است. و یا اینکه اصلا لازم نیست که به پرس‌وجو پردازید، بلکه پیراهن دیگری دارید که طاهر است و شما را از تحصیل علم تفصیلی نسبت به آن دو لباس مشتبّه بی‌نیاز می‌کند. چرا که می‌توانید بدون شبهه با آن لباس نماز بخوانید.

حال سؤال اینست که:

آیا کسی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی و یا امتثال تفصیلی است، می‌تواند در انجام فلان عمل به امتثال اجمالی (و یا احتیاط)

قناعت کند یا نه حتما باید به فکر امتثال تفصیلی باشد؟

\* با توجه به سؤال مزبور مراد از (ظاهر الاکثر: الاوّل؛ ...) چیست؟

اینست که: اکثر بر آن‌اند که با وجود تمکن از علم تفصیلی، حتما باید به دنبال تحصیل علم تفصیلی بوده و امتثال تفصیلی بکند و لذا نمی‌تواند به امتثال اجمالی و یا احتیاط اکتفا بکند.

زیرا عند الاکثر در صورت قدرت قصد وجه و قصد قربت جزمی معتبر است.

به عبارت دیگر: یکی از شرائط عبادت، نیت و از اجزاء نیت قصد وجه (یعنی قصه تعیین) و قصد قربت است که در اینجا چنین چیزی ممکن است.

پس: دیگر نوبت به احتیاط و امتثال اجمالی نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۶

و اما: برخی نیز گفته‌اند که: بله، مکلف می‌تواند به همان امتثال اجمالی اکتفا کند.

یعنی: با اینکه می‌تواند تحقیق کرده تفصیلا بداند که کدام یک از دو لباس نجس است و یا اینکه می‌تواند با لباس دیگری غیر از

دو لباس مشته نماز بخواند، چنین نکرده، بلکه با تحمّل مقداری زحمت دو نماز با هر دو لباس مشته بخواند.

زیرا: کسی که احتیاطاً دو نماز می‌خواند عرفاً مطیع مولی خوانده می‌شود.

\* حاصل مطلب در (و یتفرّع علی ذلک: ...) چیست؟

اینست که: نتایجی بر دو قول مذکور مترتب است و آن اینکه:

۱- بنا بر قول اول، که تحصیل علم تفصیلی را لازم می‌داند؛

اگر قدرت دارد که از تمام جهات، علم اجمالی را به علم تفصیلی تبدیل کند حتماً باید علم تفصیلی تحصیل کند تا یک امثال تفصیلی صددرصد تحویل مولی دهد. و چنانچه تمکن از علم تفصیلی ندارد، می‌تواند به همان علم اجمالی قناعت کند.

و امّا: اگر از بعضی جهات تحصیل علم تفصیلی ممکن است و از بعضی جهات ممکن نیست باید همان بعضی را مراعات کند تا هرچه بیشتر احتمالات واقع را کم کند.

\* مطلب اخیر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: شما دو علم اجمالی دارید:

۱- یکی نسبت به ساتر، که یا این لباس پاک است یا آن یکی

در اینجا احتیاط به اینست که شما با هریک از دو ساتر نماز بخوانی.

۲- یکی هم نسبت به قبله، که کدام یک از جهات اربع است.

در اینجا نیز علم اجمالی شما بطور علی‌حده چهار نماز می‌طلبد، که با هریک از آن دو لباس می‌شود ۸ نماز.

امّا: اگر از حیث قبله تحصیل علم کنید و این مطلب مقدورتان باشد، تنها دو نماز می‌خوانید به یک سمت یک بار به این یکی لباس، یک بار هم با آن یکی لباس.

حال: اگر از حیث ساتر قادر بر تحصیل علم تفصیلی باشید، تنها چهار نماز به چهار جهت با یک ساتر می‌خوانید.

نکته: رعایت این مقدار از امثال هم لازم، هم بسنده است چرا که الضرورات تتقدّر بقدرها.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۷

متن السابع لو كان الواجب المشته أمرين مترتبين شرعا، كالظهر والعصر المرّدين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحّة الدخول في احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأوّل بإتيان جميع احتمالاته، كما صرح به في الموجز [۷۹] و

شرحه [۸۰] و المسالك [۸۱] و الروض [۸۲] و المقاصد العلية [۸۳]، أم يكفي فيه فعل بعض احتمالات الأوّل، بحيث يقطع بحصول

الترتيب بعد الاتيان بمجموع احتمالات المشتهين - كما عن نهاية الأحكام [۸۴] و المدارك [۸۵] - فيأتي بظهر قصرا، ثمّ بهما تماما؟

قولان، متفرّعان على القول المتقدم في الأمر السادس [۸۶] - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبنيان على أنّه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب؟ فلا- يجب إلّا إذا أوجب إهماله تردّد في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتهين إلى أربع جهات، فإنّه يوجب تردّد في الواجب زائدا على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردّد مع الإمكان كذلك يجب تقليده.

أمّا إذا لم يوجب إهماله تردّد زائدا في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه؛ فإنّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۸

الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا- يوجب تردّد زائدا على التردّد الحاصل من جهة القصر و الإتمام؛ لأنّ العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، و هو الترتّب على الظهر، و إن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة

على الظهر الواقعيّة؛ لأنّ الترتّب [۸۷] إنّما هو بين الواجبين واقعا.

\*\*\* و من ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصله بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعيّ؛ و ذلك لأنّ المترتب على بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعيّ، و هو مسلّم؛ و لذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع احتمالات العصر، و هذا المحتمل غير معلوم أنّه العصر الواقعيّ، و المصحح للإتيان به هو المصحح للإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشكّ و جريان الأصلين فيه.

أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة و إن لم يوجب إهماله ترددا في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعيّ؟

فإذا تعدّر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكّنة، فالواجب على العاجز عن تعيين [۸۸] كون الصلاة قصرا أو تاما [۸۹]: العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر، و لا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا كلّ مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعة واحدة في الوقت المشترك، أما إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز؛ نظرا إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر، فكيف يقدم على احتمالاتها التي لا تجب إلّا مقدّمة لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۶۹

و يمكن أن يقال: إنّ أصله عدم الأمر إنّما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به و احتمالاته التي يحتملها [۹۰] على تقدير عدم الأمر واقعا، كما إذا صلّى العصر إلى غير الجهة التي صلّى الظهر، أمّا [۹۱] ما لا يحتملها إلّا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

\*\*\* ترجمه

**تنبیه هفتم: (در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد)**

**اشاره**

اگر واجب مردّد، دو عمل متناوب باشند مثل: ظهر و عصر که مردّداند میان قصر و اتمام یا (این که مردّداند از جهت قبله) بین جهات چهارگانه آیا در صحت دخول و ورود (مکلف) در احتمالات واجبی (مثل عصر) که پس از ظهر ملحق می‌شوند فراغت یقینی از محتمل اول (یعنی ظهر) به سبب انجام تمام احتمالاتش لازم است، چنانچه در (کتبی مثل) الموجز ابن فهد و شرح آن و مسالک و روض الجنان و المقاصد العلیّه بدان تصریح شده است، یا این که انجام برخی از احتمالات فعل (مسئله تلفیق) به نحوی قطع به حصول ترتیب میان دو نماز پس از انجام تمامی احتمالات هر دو مشتبه حاصل شود، در ما نحن فيه کفایت می‌کند؟ چنان که از نهایت الاحکام و کتاب مدارک چنین استفاده می‌شود. که در نتیجه ظهر و عصر را به ترتیب قصرا انجام می‌دهد و سپس اقدام می‌کند به آنها تماما.

دو قول در اینجا وجود دارد که:

۱- متفرّع و مربوط مستند به قولی که در تنبیه ششم گذشت و آن عبارت است از: وجوب مراعات علم تفصیلی در صورت تمکن و توانایی.

۲- مبنی هستند بر این که:

الف: آیا مراعات علم تفصیلی به خاطر خود واجب، واجب است (که واجب کمتر شود)؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۰

پس علم تفصیلی واجب نیست مگر در جایی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب شود، مثل تکرار نماز در دو لباس مشتبه در چهار جهت (که می شود ۸ نماز).

پس این عدم علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب می شود (منتهی)، زائد بر آن تردّدی که از جهت اشتباه قبله حاصل بود (و چهار نماز خوانده می شود، و اکنون باید ۸ نماز بخواند).

پس همان طور که رفع تردد (و خواندن یک نماز) در صورت امکان واجب است همان طور هم تقلیل آن (در صورت عدم امکان رفع کلّ تردد)، واجب است.

اما در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد و زیادی (محتملات) در واجب نشود (باید در فرض دوم هم چهار نماز بخواند چنان که در فرض اول چهار نماز می خواند).

پس رعایت (و تحصیل) علم تفصیلی واجب نیست، چنان که در ما نحن فیه چنین است.

چرا؟

زیرا انجام عصر به صورت قصر پس از خواندن ظهر به صورت قصری، موجب تردّد زائد بر تردّدی که از جهت قصر و اتمام حاصل شده، نمی شود (یعنی که محتملات را زیاد نمی کند و در هر دو چهار نماز خوانده می شود). (چرا؟)

زیرا عصری که قصری خوانده شده اگر مطابق با واقع بود (یعنی عصر برعهده شما بود) دارای شرطش که همان ترتب (و رعایت نوبت) عصر بر ظهر است نیز می باشد.

و اگر مخالف با واقع بود (و عصر قصری لغو بود و تمام برعهده توست) وقوع و تحقق آن پس از ظهر واقعی (مثل فرض اول) فایده‌ای ندارد. (چرا؟)

زیرا ترتیب (خواسته شده) میان دو واجب واقعی است (نه میان یک واجب واقعی و یک لغو).

از این بیانات (که اگر نماز عصری قصری تو لغو باشد فرق نمی کند که پشت سر لغو باشد یا این که پس از واقع) روشن می شود که:

تمسک (تو) به اصالت بقاء اشتغال به ظهر و (استصحاب) عدم الاتیان به واجب واقعی، جایز نیست.

این (عدم جواز) به خاطر این است که: نتیجه مترتب بر بقاء اشتغال (یعنی نتیجه استصحاب) بر عدم فعل واقعی (که ظهر است)، عدم جواز انجام عصر واقعی است و این مسلم است (که استصحاب جاری بکنی یا نکنی اجازه نداری محتملات عصری در وسط انجام

دهی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۱

چرا که ظهر محقق نشده است).

و لذا: (در این صورت)، انجام همه محتملات عصر (برای شما) جایز نیست و این محتمل (یعنی نماز عصر) معلوم نیست که همان عصر واقعی باشد (شاید که لغو پشت سر لغو و یا حق پشت سر حق باشد).

و مصحح و اجازه دهند برای انجام (عصر)، همان مصحح انجام محتمل اول یعنی ظهر است، (ظهر که) با عصر در شک و جریان اصلین در آن مشترک است.

ب: و یا این که واجب است (بر ما) مراعات و تحصیل علم تفصیلی و لو از جهت خود خصوصیت مشکو که در عبادت (یعنی نوبت و ترتیب)، هر چند اهمال در علم تفصیلی موجب تردد در واجب نشود (و محتملات زیادتر نشوند).

پس: واجب است بر مکلف (تحصیل) علم تفصیلی هنگام انجام وظیفه به این که آنچه را بجا می‌آورد، همان واجب واقعی است.  
پس: اگر تحصیل علم تفصیلی از برخی جهات مشکل باشد، عذر آورده نمی‌شود (و مکلف) در مهمل گذاشتن علم تفصیلی در صورت قدرت و تمکن، معذور نیست.

پس: بر کسی که نمی‌تواند تعیین کند که وظیفه‌اش قصر است یا اتمام، تحصیل علم تفصیلی بر این که مأتی به او مترتب بر ظهر است، واجب است، و علم به ترتب علی تقدیر (در صورت تلفیق) کافی نیست بلکه علم به ترتب علی کل تقدیر (مثل فرض اول)، لازم است.

همه این مباحث، در صورتی است که امر به ظهر و عصر در وقت مشترک و دفعه واحد منجز شده است.  
و امّا اگر تنها امر به ظهر در وقت مخصوص محقق شود و در نتیجه یکی از احتمالات (یعنی ظهر) انجام گیرد قصر، ممکن است گفته شود:

خواندن (عصر و لو تلفیقاً) جایز نیست، نظر به این که در تحقق زمان امر به عصر شک وجود دارد.

پس چگونه اقدام می‌شود بر احتمالات آن، احتمالاتی که واجب نمی‌باشد مگر مقدمه بر واجب واقعی؟  
بلکه اصل، عدم الامر است (بدین معنا که عصر هنوز امر ندارد).

پس: دخول در مقدمات فعل (عصر) شرعی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۲

سپس شیخ در رابطه با احتمال چهارم می‌فرماید:

ممکن است گفته شود: اصالت عدم امر (یعنی استصحاب نبود امر نسبت به نماز عصر) مقتضی شرعی نبودن ورود در مأمور به (یعنی نماز عصر) و احتمالات آن را، احتمالاتی که مأمور به بودنش علی تقدیر مأمور به نبودنش است، مثل این که عصر را به جهتی بخواند غیر از جهتی که ظهر را خوانده است.

اما آن احتمالی را که احتمال مأمور به بودنش را نمی‌دهد مگر بنا بر تقدیر مأمور به بودنش، اصالة عدم امر نیز اقتضای منع از عمل را ندارد. چنان که این مطلب بر کسی پوشیده نیست.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* خلاصه مطلب در پایان نتیجه ششم چه بود؟

این بود که در رابطه با علم اجمالی گفته شد، مکلف باید حتی الامکان علم اجمالی را تبدیل کند به علم تفصیلی.

حال: اگر به تمام معنا توانستی که علم اجمالی را تبدیل کنی به علم تفصیلی که فیها المراد. و اگر نتوانستی به تمام معنا این کار را بکنی لا اقل آن مقداری را که ممکن است تبدیل کن.

نکته: تنبیه هفتم بی‌رابطه با مطلب فوق نمی‌باشد.

\* مراد از (لو كان الواجب المشته امرین مترتبین شرعا...) چیست؟

اگر واجب واقعی دو عمل باشد که از نظر شرعی مترتب هستند، بدین معنا که در طول هم و باید یکی پس از دیگری انجام شوند، مثل نماز ظهر و عصر که هر دو بر ما واجب‌اند و باید به ترتیب انجام شوند، و ما اکنون ندانیم که قصر بر ما واجب‌اند یا تماماً؟ در این لباس باید خوانده شوند یا آن لباس؟ به این جهت باید خوانده شوند یا آن جهت؟ امثال معلوم بالا جمال در اینجا چگونه است؟

به عبارت دیگر: اگر فعلین متناوبین

۱- مردّد شوند بین قصر و اتمام مثل این که ما ندانیم که ظهرین را باید قصر بخوانیم یا اتمام؟

۲- یا مردّد شوند به اشتباه قبله، مثل این که ما ندانیم که ظهرین را به این طرف بخوانیم یا به آن طرف؟ چگونه باید این دو عمل را انجام داد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۳

\* پاسخ شیخ به این شبهه چیست؟

می‌فرماید: چهار فرض و یا صورت در رابطه با فعلین متناوبین متصور است: و اما فرض اول بدین صورت است که:

اول نماز ظهر را که از لحاظ رتبه مقدّم بر عصر است با همه احتمالاتش بخوانیم، و زمانی که یقین به فراغ ذمه از آن پیدا نمودیم به سراغ عصر رفته و آن را نیز با تمام احتمالاتش به جا آوریم، یعنی:

اگر قبله مشتبه شده، ابتدا ظهر را به چهار طرف بخوانیم و سپس اقدام به انجام عصر کرده آن را هم به چهار طرف بخوانیم.

و اگر از نظر قصر و اتمام مردّد هستیم، ابتدا ظهر را یکبار قصر و یکبار تمام بخوانیم و سپس عصر را شروع کرده همان‌طور قصر و اتماما بخوانیم.

نکته: این فرض بهترین فرض و طریقه است و برخی از فقها از جمله شهیدین به آن فتوی داده‌اند. زیرا در این فرض شما تنها از یک جهت نگرانی دارید و آن این بود که آیا وظیفه من قصر است یا اتمام لکن از لحاظ تناوب و ترتیب نگرانی نداشتید.

\* ۲- فرض دوم اینکه:

ابتدا برخی احتمالات واجب مقدّم و سپس بعض احتمالات واجب مؤخر به طور مسانخ با هم انجام دهیم و سپس سایر احتمالات را به همین ترتیب.

به عبارت دیگر:

ظهرین به صورت تلفیقی خوانده شوند، بدین صورت که ابتدا ظهر را قصر، عصر را هم قصر بخوانیم، سپس ظهر را تماما و عصر را نیز تماما به جای آوریم.

نکته: برخی فقها نیز به این فرض و طریق فتوی داده‌اند.

\* آیا انجام ظهرین متناوبین در حال تردّد به طریقه فوق مجزی است و کفایت می‌کند یا نه؟

دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

قول اول قائل به تفصیل شده می‌گوید: ۱- هر جا که مراعات علم تفصیلی و امثال تفصیلی سبب کمتر شدن احتمالات واجب می‌شود، مراعات آن در آنجا لازم است. و در تبیین این مطالب به همان مثال قبله و سائر در نتیجه ششم اشاره کرده می‌گوید:

اگر از تمام جهات علم تفصیلی پیدا کنیم، تنها یک نماز واجب می‌شود.

اگر از جهت سائر علم تفصیلی پیدا کنیم، چهار نماز بر ما واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۴

و اگر از جهت طرف قبله علم تفصیلی پیدا کنیم دو نماز باید بخوانیم.

و اگر از هیچ جهتی علم تفصیلی حاصل نیاید باید هشت نماز بخوانیم.

۲- و هر جا که مراعات تفصیلی چنین نقشی را ندارد و سبب کمتر شدن احتمالات واجب نمی‌شود، مراعات و یا امثال تفصیلی لازم نمی‌باشد.

مثل مسئله مورد بحث در ما نحن فیه که:



اگر به دنبال طریقه اول برویم تنها به لحاظ ترتیب علم تفصیلی پدید آمده لکن از لحاظ قصر و اتمام علم تفصیلی حاصل نمی‌آید، و لذا در اینجا باید چهار نماز بخوانیم اگر به دنبال طریقه دوم برویم، دو نگرانی وجود دارد، یکی به لحاظ قصر و اتمام یکی به لحاظ ترتیب که هنگام عمل، علم تفصیلی به ترتیب نداریم، بلکه اگر در واقع قصر باشد، ترتیب هست و الا باز هم احتمالات واجب همان چهل عمل است و نه زیادتر، و لذا در اینجا مراعات علم تفصیلی لازم نیست.

\* عبارة اخراى بررسى و نقد فرض دوم را در يك گفتمان ساده بنویسید؟

در فرض دوم، وقتی که شما این چهار نماز را به صورت تلفیقی می‌خوانید با دو نگرانی روبرو هستید:

۱- يك نگرانی از حیث قصر و اتمام، زیرا هر نمازی را که می‌خواندی پیش خود می‌گفتی که آیا وظیفه من همین قصری است که می‌خوانم و یا اتمام و بالعکس.

۲- يك نگرانی هم از این حیث است که آیا نماز عصر را به ترتیب و روی نوبتش خواندم و یا این که بدون نوبت.

فی المثل: اگر شما (مثلاً) نماز ظهر را قصر بخوانی و سپس نماز عصر را قصر بخوانی آیا می‌توانی ادعا کنی که نماز عصر را سر جای خودش و به نوبت خوانده‌ای؟

خیر، زیرا اگر نماز ظهري که بر شما واجب است اتمام شده و شما قصری بخوانی اشتباه و باطل است.

حال چطور می‌شود که ظهر را انجام نداده، عصر را خواند، خیر عصر نیز باطل است چون قبل از تحقق نماز ظهر آن را واقع ساخته‌اید.

به عبارت دیگر وقتی نوبت به خواندن نماز عصر می‌رسد که ظهر واقعی را شما انجام دهی.

حال ایراد اینست که آیا با این دو نگرانی می‌توان این دو نماز را تلفیقاً خواند؟

يك قول بر این است که بله با وجود هر دو نگرانی می‌توان این دو نماز یعنی ظهري را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۵

صورت تلفیقی خواند.

\* دلیلشان بر این مطلب چیست؟

می‌گویند: نگرانی کمتر، احتمالات کمتری دارد. برخلاف بحث قبلی در تنبیه ششم که نگرانی بیشتر احتمالات واجب را بیشتر می‌کند.

فی المثل: آنجا که هم در قبله مردد بودیم و هم در ثوب، باید ۸ نماز می‌خواندیم و حال آنکه در ما نحن فیه نگرانی خود را کمتر کردیم.

مثلاً: در فرض اول:

ابتدا ظهر را می‌خوانیم هم قصر و هم تماماً، سپس شروع به عصر کردیم با يك نگرانی که آیا به صورت قصر بر من لازم است یا اتمام و لکن دیگر نگرانی قبله را نداریم.

پس: با این يك نگرانی چهار نماز می‌خواندیم، ظهري و عصرين و لکن در فرض دوم، ما ظهري را با دو نگرانی انجام می‌دهیم:

يكی نگرانی قصر و اتمام، یکی هم نگرانی ترتیب و یا نوبت، ولی با دو نگرانی هم باز چهار نماز می‌خوانیم. ظهري و عصرين.

پس: نگرانی بیشتر در اینجا، احتمالات بیشتری را تولید نمی‌کند.

به عبارت دیگر:

در فرض اول، با وجود يك نگرانی چهار نماز باید خواند.

در فرض دوم، با وجود دو نگرانی باز هم چهار نماز باید خواند.

پس: در صورتی که زیادی نگرانی موجب زیادی احتمالات نمی‌شود، مراعات علم تفصیلی لازم نیست چون که ما در هر صورت چهار نماز می‌خوانیم.

\* اگر اشکال شود که شما وقتی احد محتملین یعنی ظهر را خواندید با شروع نماز عصر شک نمودید که آیا براءت ذمه نسبت به ظهر برایتان حاصل شده است یا نه؟ [۹۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۱۷۵

اب می‌گوید: خیر، اشتغال ذمه به ظهر باقی است و هنوز ظهر واقعی را انجام نداده‌اید.

حال سؤال ما اینست که: با وجود این گونه استصحاب چگونه اقدام به انجام عصر می‌کنید؟  
جناب شیخ می‌گوید:

اگر قرار باشد که این استصحابات را مورد نظر قرار دهیم، پس باید همان محتمل اول یعنی ظهر را نیز بجا نیاوریم. چرا؟

زیرا: وقتی شما ظهر را شروع می‌کنی شک داری که آیا این نماز ظهری که من قصر او یا نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۶

تماما می‌خوانم، همان واجب واقعی است یا نه؟

همان استصحاب در اینجا نیز می‌گوید: خیر، براءت ذمه برای تو حاصل نشده است.

پس: اگر استصحاب مانع از محتمل دوم باشد، از محتمل اول نیز مانع خواهد بود.

حال: سؤال ما از شما اینست که: شما با چه امیدی محتمل اول را به جا آوردید، و چرا این استصحابات را جاری نکردید؟

خواهید گفت به احتمال این که فعل ما همان واجب واقعی باشد. که این خود احتیاط است.

همان‌طور که ظهرتان را به این امید انجام می‌دهید، عصرتان را نیز به جای آورید و به این استصحابات توجه نکنید.

و اما قول دوم در پاسخ به سؤالی که نسبت به فرض دوم شد اینست که:

نباید تمام توجه خود را به ذات الواجب بدهیم که آیا احتمالات آن کم می‌شود یا نه؟

بلکه باید صفات و خصوصیات را نیز که علم تفصیلی به ترتیب است مورد نظر قرار داده و در صورتی که می‌توان نسبت به آن علم

تفصیلی پیدا نمود، لازم می‌شود.

پس: فرض و طریق دوم باطل است، چون که سبب علم تفصیلی به ترتیب حین العمل نمی‌باشد.

بله، پس از انجام مجموع احتمالات معلوم می‌شود، و لکن کافی نیست.

نکته: آنچه در این فرض گفته شد راجع به انجام عمل در وقت مشترک است، و لذا طریقه دوم در وقت مختص به طور کلی باطل

است. زیرا اصل در اینجا عدم الامر است.

\* فرض سوم از فروض چهارگانه چیست؟

اینست که: مکلف، ظهر را بخواند قصر سپس شروع کند عصر را قصر او و تماما بخواند پس از آن نماز ظهر را تماما بخواند.

به عبارت دیگر:

ابتدا بعض احتمالات واجب مقدم را انجام می‌دهد و مثلا- ظهر را قصر او بخواند، سپس جمیع احتمالات واجب متأخر را به جا

می‌آورد، یعنی عصر را قصر او و تماما می‌خواند و دوباره نماز ظهر را تماما می‌خواند.

\* چه اشکالی بر فرض سوم وارد است؟

استصحاب عدم اتیان واجب واقعی یعنی ظهر و استصحاب بقاء اشتغال ذمه به آن جلوی ما را برای ورود در عصر با همه احتمالاتش

می‌گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۷

به عبارت دیگر:

وقتی شما ظهر را قصر می‌خوانی، هنوز احراز نکرده‌ای که واجب واقعی را انجام داده‌ای یا نه؟ و لذا نمی‌توانی احراز بکنی که عصر واقعی را انجام داده‌ای.

چرا که شاید نماز ظهرت غلط باشد که دیگر نوبت به عصر نمی‌رسد چه رسد به احراز آن، پس اگر بدون احراز واقع شما اقدام به عصر کنید، تشریح است، زیرا احراز واقع بدون ترتیب و بدون نوبت است.

از این گذشته، استصحابات مورد نظر نیز مانع از انجام عصراند. چرا؟

زیرا شما یک نماز ظهر خوانده‌اید، و چنانچه بخواهید محتملات عصر را به جا آورید استصحاب به شما می‌گوید: شما هنوز اشتغال ذمه به ظهر داری چگونه می‌خواهی همه محتملات عصر را انجام بدهی.

به عبارت دیگر:

شما هنوز ظهر واقعی را انجام نداده‌ای و بر تو واجب است.

نکته این که: استصحاب مزبور مانع از فرض دوم نشد، لکن مانع از فرض سوم شد.

و اما: فرض چهارم اینست که:

هر دو عمل متناوب را به صورت تلفیقی انجام دهیم، لکن برخلاف فرض دوم تلفیقی غیر مسانخ.

فی المثل: ظهر را قصر می‌خوانیم، سپس عصر را تماما به جا آوردیم، سپس ظهر را تماما و پس از آن عصر را قصر می‌خوانیم.

\* اشکال این فرض چیست؟

اینست که: نماز عصر در این فرض باطل است، چرا که اجمالا می‌دانیم که یا رعایت ترتیب نشده پس عصر باطل است و یا عصر واقعی را انجام نداده‌ایم.

\* نظر مرحوم شیخ در رابطه با این فرض چیست؟

یک کلام می‌گوید: نماز عصر را معلوم البطلان می‌داند، چرا؟ لاصالة عدم الامر.

یعنی: شک داری که عصری را که تماما پس از ظهر قصری، می‌خوانی امر دارد یا نه؟

که اصل در اینجا، عدم الامر است.

پس: ورود در عصر، تشریح است و لذا حق ورود نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۸

\* پس مراد از (یمکن ان یقال: ان اصالة عدم الامر انما ...) چیست؟

اینست که: تلفیق عیبی ندارد، اصالة عدم الامر را هم جاری نمی‌کنیم، زیرا غرض ما احراز واقع است، و لذا یک ظهر می‌خوانیم

قصر را یک عصر هم می‌خوانیم قصر، اگر صحیح است که هر دو صحیح است و اگر غلط است هر دو غلط است.

بعد دوباره یک ظهر می‌خوانیم تماما و یک عصر می‌خوانیم تماما، خوب اگر آن دوتای اول غلط بود، این دوتای دومی درست

است و اگر این دو غلطاند آن دوتای اول درست است.

\*\*\*

موضوع بحث در تنبیه هفتم اینست که:

اگر واجب مشتهه دو چیز باشند که شرعاً مترتب بر یکدیگرند، مثل نماز ظهر و عصر که مردّد میان شکسته و تمام باشد و یا مردد میان جهات چهارگانه باشد.

آیا لازم است، تمام افراد احتمالی واجب اول را به جا آورد و سپس به واجب دیگر پرداخته شود و یا این که انجام برخی از افراد احتمالی واجب اول، برای مترتب شدن واجب دوم بر آن، کافی است؟  
دو قول در پاسخ به این مسئله وجود داشت.

۱- صاحب موجز و شارح آن، صاحب مسالک، روض الجنان و مقاصد العلیه گفته‌اند:

باید تمام افراد احتمالی واجب اول را به جا آورند، سپس وارد واجب دوم شوند.

۲- علامه در نهایه الاحکام و سید محمد عاملی در مدارک الاحکام گفته‌اند:

در تردید میان قصر و اتمام، اول نماز ظهر و عصر را شکسته به جا می‌آورند و سپس آن دو را تمام می‌خوانند.  
و اما: شیخ انصاری فرمود:

این دو قول متفرع است بر این مطلب که: در صورت امکان رعایت علم تفصیلی در انجام تکلیف، واجب است؛ و مبنای آن دو قول بر این سؤال استوار است که آیا رعایت علم تفصیلی از جهت خود واجب، واجب است، بنابراین: در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی، موجب تردّد در اصل واجب باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۷۹

رعایت آن واجب است، مثل: تکرار نماز در دو پیراهن مشتهه، در جهات چهارگانه؛ که این تکرار موجب تردید در اصل واجب علاوه بر تردیدی که از جهت اشتباه قبله به وجود آمده، می‌شود.

پس: همان گونه که رفع تردید در صورت امکان واجب است، کم کردن تردید نیز واجب می‌باشد.

امّا اگر اهمال علم تفصیلی موجب تردید اضافه در واجب نشود، رعایت آن واجب نیست، چنان که در مسئله مورد بحث، تردید اضافه ایجاد نمی‌کند.

بنابراین: به جا آوردن نماز عصر شکسته پس از انجام ظهر شکسته، موجب تردید اضافه بر تردیدی که از جهت قصر و اتمام به وجود آمده، نمی‌شود.

زیرا اگر عصر قصری مطابق با واقع باشد، دارای شرط خودش بوده که همان ترتب بر ظهر است؛ و اگر مخالف با واقع باشد، واقع شدن آن مترتب بر ظهر واقعی، فایده‌ای ندارد.

زیرا ترتب تنها میان دو واجب واقعی است.

نکته: حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: بحث در این مسئله در دو مقام است:

۱- اول این که آیا امتثال و فرمانبری چهار مرتبه دارد و آن عبارتست از امتثال علمی تفصیلی، امتثال علمی اجمالی، امتثال ظنی با ظنّ معتبر، امتثال احتمالی؛ که با امکان امتثال مرتبه قبلی در هریک از آنها، امتثال مرتبه بعدی کفایت نمی‌کند، یا این که رعایت مرتبه قبلی معتبر نیست، بلکه امتثال اجمالی کفایت می‌کند، گرچه امکان امتثال تفصیلی وجود داشته باشد؟

۲- دوم این که اگر گفتیم با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی نیست، آیا وجوب انجام تمام افراد احتمالی واجب اول، قبل از انجام افراد احتمالی واجب دوم متفرع بر آن است یا نه؟

حال: در مورد مقام اول باید گفته شود که با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی است، چرا؟

زیرا: امر، جز به متعلق خودش دعوت نمی‌کند.

پس: اگر امر به طبیعت مطلقه تعلق پیدا کند، مقتضای ایجاد آن به هر نحوی که پیش آید می‌باشد و در امثال آن چیز دیگری شرط نیست جز این که دلیل اقامه شده است که در عبارت، نیت، قصد قربت و اخلاص معتبر است.

اما دلیلی از خارج برای قصد عنوان اطاعت یا قصد امر، اقامه نشده است و امری که به خود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۰

طبیعت تعلق گرفته، جز به طبیعت دعوت نمی‌کند و مقتضای آن کفایت امثال اجمالی است.

و اما در مورد مقام دوّم باید گفت:

اگر فرض کنیم، در صورت امکان، امثال تفصیلی واجب است اشکالی نیست در این که ترتیب میان نماز ظهر و عصر واقعی معتبر

است و تحقق ترتب متوقف است بر انجام ظهر و عصر، و مقدّم بودن ظهر و عصر، به گونه‌ای است که اگر به یکی از این امور

سه گانه اخلاص نماید، ترتیب محقق نمی‌شود، و در این صورت اگر تمام افراد احتمالی ظهر را به جا آورد، سپس یکی از افراد

احتمالی عصر را به جا آورد، علم به تحقق ترتیب میان ظهر و عصر، و مقدمیت ظهر بر عصر پیدا نمی‌کند. چرا؟

زیرا تقدّم و تأخر از امور اضافی و نسبی است، و تحقق صفت تقدم بدون تحقق وصف تأخر معقول نیست.

پس: اگر آن فرد احتمالی عصر که به جا آورده، عصر واقعی نباشد، چون احتمال می‌رود قبله غیر از این جهت باشد، پس هنگام

انجام این فرد احتمالی عصر، علم به تحقق ترتیب میان ظهر و عصر و مقدّم بودن ظهر بر عصر ندارد؛

زیرا: دانستی که ترتیب، متوقف بر عصر واقعی است.

### خلاصه:

شک در قبله همراه شک در حصول ترتیب است و از یکدیگر جدا نمی‌باشند؛

پس: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر سودی نمی‌رساند.

بنابراین: رأی درست و حق در مسئله اینست که: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر بر تمام افراد احتمالی عصر واجب نیست، حتی

اگر قائل به وجوب امثال تفصیلی و تقدّم آن بر امثال اجمالی باشیم. [۹۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۱

متن الثانی فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقلّ والأكثر

و مرجعه إلى الشكّ فی جزئیة شیء للمأمور به و عدمها، و هو علی قسمین؛ لأنّ الجزء المشكوك:

إما جزء خارجي.

أو جزء ذهني و هو القيد، و هو علی قسمین:

لأنّ القيد إما من امر خارجي مغاير للمأمور به فی الوجود الخارجي، فمرجع [۹۴] اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي،

كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيّد بها الصلاة.

و إما خصوصية متّحدة فی الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بین وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصية، و من ذلك دوران الأمر

بین إحدى الخصال و بین واحدة معيّنة منها.

و الكلام فی كلّ من القسمین [۹۵] فی أربع مسائل:

\*\*\* ترجمه

**مقام دوم از بحث: (در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر)****اشاره**

و بازگشت این (اقل و اکثر) به شک در جزئیت و عدم جزئیت چیزی است (مثلا سوره)، در مأمور به (مثلا نماز). و این جزء خود بر دو قسم است؛ زیرا جزء مشکوک:

یا جزء خارجی است و یا جزء ذهنی است که همان قید و یا شرط است جزء ذهنی هم بر دو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۲

قسم است: زیرا این قید:

۱- یا انتزاع شده از یک امر خارجی که وجودا مغایر و متفاوت با مأمور به است (مثل تحصیل طهارت برای نماز که عملیات جداگانه‌ای همچون، غسل، وضو و تیمم نیاز دارد).

پس: بازگشت لزوم و اعتبار این قید (طهارت) در نماز به وجوب (انجام) آن امر (و عملیات) خارجی است، مثل وضوء گرفتن که منشا طهارت می‌شود برای نماز، که نماز مقید به این قید (طهارت) است.

۲- و یا یک خصوصیت (یعنی صفتی) است که وجودا با مأمور به متحد و یکی است.

همان‌طور که گاهی امر دائر می‌شود بین وجوب مطلق رقبه و یا رقبه مؤمنه، و از این باب (که آیا قیدی دارد یا نه؟) امر دائر می‌شود میان یکی از خصال (یعنی صوم شهرین، اطعام ستین، عتق رقبه به طور مطلق) و بین یکی از این امور (مثلا- صوم شهرین) به طور مقید (و معین).

سخن در هریک از این دو قسم در چهار مسئله است.

\*\*\* تشریح المسائل \* مقدمه بفرمائید تا به حال بحث در رابطه با چه مسأله‌ای است؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهات وجودیه است که در مقام اول آن بحث شد.

به عبارت دیگر:

بحث در رابطه با علم اجمالی به تکلیف و شک در متعلق آن یعنی مکلف به که دارای دو مرحله از بحث است.

به عبارت دیگر: در باب اصالة الاشتغال دو مقام و مرحله از بحث وجود دارد:

و اما مقام اول بحث:

در دوران امر وجوب بین المتباینین مثل وجوب ظهر یا جمعه و قصر یا اتمام است که به تفصیل در رابطه با آن صحبت شد و چکیده آن مباحث این شد که:

مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام و موافقت قطعی با آن واجب است.

منتهی علم اجمالی:

۱- نسبت به حرمت مخالفت قطعی عند الكل علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۳

محال است.

- و اما نسبت به وجوب موافقت قطعی مورد اختلاف است:

الف: مرحوم آخوند، محقق اصفهانی و آقا ضیاء علم اجمالی را علت تامه وجوب موافقت قطعی می‌دانند.

ب: مرحوم شیخ انصاری و جناب میرزای نائینی علم اجمالی را مقتضی برای وجوب موافقت قطعی می‌دانند.

ج: مرحوم امام نیز می‌فرماید:

العلم الاجمالي علمه تامیه لحرمة المخالفه القطعيه في نظر العقلاء ... لكنه مقتضى لوجوب الموافقة، اي يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصه من المولى و لا يستكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي كالشك بعد الفراغ و مضى الوقت. [۹۶]  
و اما مقام دوّم بحث:

در دوران امر وجوب میان اقل و اکثر است که شایسته است راجع به آن بحث کنیم.

\* قبل از ورود به بحث بفرمائید چه تفاوتی میان متباینین و اقل و اکثر وجود دارد؟

سه تفاوت اساسی بین این دو وجود دارد:

۱- اقل و اکثر همیشه در موردی است که قدر متیقّن و ما زاد مشکوکی وجود دارد و حال آنکه در متباینین قدر متیقنی در کار نیست.

۲- در متباینین احتیاط به تکرار عمل است یعنی: انجام ظهر و جمعه هر دو. و حال آنکه احتیاط در اقل و اکثر به انجام اکثر است و نیازی به تکرار عمل نمی‌باشد.

۳- در متباینین علم اجمالی منحلّ نمی‌شود، لکن در اقل و اکثر علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

و لذا: موجب احتیاط نیست، که این یک تفاوت مبنائی است.

\* مقدمه بفرمائید اقل و اکثر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استقلالی ۲- ارتباطی.

\* اقل و اکثر استقلالیه به چه معناست؟

۱- در شبهه وجوبیه بدین معناست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۴

اگر به فرض در واقع حکم به اکثر تعلق گرفته باشد، انجام دادن اقل به همان اندازه خودش، موجب امثال امر می‌شود و به اندازه اقل هم کفایت می‌کند.

فی المثل: شما علم اجمالی داری که یا صد نماز قضاء برعهده‌یتان است و یا یک صد و پنجاه نماز، اگر صد نماز که اقل است بخوانی به همان اندازه ۱۰۰ نماز برائت از ذمه حاصل می‌شود.

۲- و در شبهه تحریمیّه بدین معناست که:

انجام دادن اقل به همان اندازه اقل، عصیان و گناه است.

فی المثل، شما جنب شده‌ای و می‌دانی که خواندن سوره‌های عزائم حرام است لکن شک داری که خواندن تمام آیات از این سوره حرام است یا فقط خواندن آیه‌های سجده در آن سوره حرام است؟

در اینجا تکلیف به اقل، یعنی همان آیه‌های سجده، مسلم و قطعی است و تکلیف به اکثر یعنی ما زاد بر آن آیه‌ها مشکوک است که در آن اصل برائت جاری می‌شود.

نکته: اکثر فقها در این مسئله، یعنی اقل و اکثر استقلالیه در شبهه وجوبیه، اقل را واجب دانسته و در اکثر یعنی ما زاد بر اقل، اصل برائت را جاری کرده‌اند. چرا؟

زیرا: شک در آن، شک در یک تکلیف مستقل است و شک در تکلیف هم، محلّ اجرای اصل برائت است.

\* در چه جائی به اقل و اکثر ارتباطی گفته می‌شود؟

در جائی که اگر در واقع، اکثر متعلق تکلیف باشد، انجام دادن اقل، لغو و فاسد است و اصلاً به درد نمی‌خورد. و لذا: اقل در شبهه وجوبی، طاعت محسوب نمی‌شود و در شبهه تحریمی معصیت نمی‌باشد.

نکته: اقل و اکثر ارتباطی در اصطلاح، همان شک در جزئیت و یا شک در شرطیت چیزی برای مأمور به است.

فی المثل: شما به یک تکلیف وجوبی مثلاً نماز، علم داری، و لکن شک می‌کنی که آیا متعلق این تکلیف نماز با سوره (یعنی اکثر) است و یا نماز بی سوره (یعنی اقل) است؟

در اینجا: تکلیف معلوم است ولی متعلق آن مردّد است میان اقل و اکثر.

\* این شک به متعلق تکلیف به کجا برمی‌گردد؟

به این برمی‌گردد که سوره جزء نماز است یا جزء نماز نیست، یعنی برمی‌گردد به شک در جزء بودن سوره برای نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۵

\* برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهه تحریمیّه مثال بزنید؟

فی المثل: در ساختن مجسمه موجود جاندار قطع به حرمت برای ما حاصل شده است لکن شک داریم در این که:

آیا ساختن تمام مجسمه به طور کامل، حرام است؟ یا حتی ساختن برخی از آن نیز حرمت دارد؟

پس: اصل حرمت در اینجا معلوم است و اما این که آیا به کلّ اعضای آن (اکثر) تعلق گرفته یا به بعض آن، مشکوک است.

پس: در مورد مشکوک یعنی اقل، براءت جاری می‌شود. و لذا می‌گوئیم: آنچه مسلماً حرام است، ساختن تمام مجسمه است.

\* حاصل سخن در تفاوت اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

۱- در اقل و اکثر استقلالی، تکلیف متعدد است و مکلف علم به وجود یکی دوتای آن دارد و لکن در ما بقی شاک است.

۲- در اقل و اکثر ارتباطی، تکلیف یکی است و لکن شک در اینست که: آیا این یک تکلیف به اکثر تعلق گرفته یا به اقل؟

بدین جهت است که گفته‌اند:

مرجع شک در اقل و اکثر استقلالی، به شک در تکلیف است و لکن مرجع شک در اقل و اکثر ارتباطی به شک در مکلف به است.

\* با توجه به مقدماتی که گذشت بحث ما در اینجا در چه بابی است؟

در باب اقل و اکثر ارتباطی است.

زیرا: در اقل و اکثر استقلالی از همان ابتدا نسبت به اکثر شک ما شک بدوی است که بنا بر نظر مشهور محلّ و مجرای اصل براءت است.

\* مراد از (و مرجعه الی الشک فی جزئیة شیء للمأمور به و عدمها...) چیست؟

اینست که: دوران امر میان اقل و اکثر، بازگشت می‌کند به شک در جزئیت به عبارت دیگر:

شک ما در این که اقل واجب است یا اکثر، برمی‌گردد به این که آیا فلان امر جزء مأمور به است یا نه؟

فی المثل: آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ آیا استعاذه در رکعت اول پس از شروع به قرائت، جزء نماز هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۶

\* این شک در جزئیت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: گاهی شک در جزء خارجی است. گاهی شک در جزء ذهنی است.

به عبارت دیگر:

۱- گاهی شک ما در جزئیت و یا مانعیت است، بدین معنا که:

احتمال می‌دهیم فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و یا این که مانع باشد و عدمش لازم.



۲- گاهی هم شک ما در جزئیت و عدم جزئیت است بدین معنا که: شاید فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و شاید هم جزء نباشد و لکن انجامش هم مانع نیست. یعنی آوردن و انجام آن جایز است.

\* فعلا بحث ما در کدامیک از این دو نوع شک است.

بحث ما در همین قسم دوم است یعنی شک در جزئیت و عدم جزئیت.

\* این شک در جزئیت و عدم جزئیت خود بر دو قسم است:

زیرا این جزء مشکوک:

۱- گاهی یک جزء خارجی است که در محیط خارج از ذهن ما پیدا می‌شود.

فی المثل: شک می‌کنیم که آیا سوره در نماز واجب است یا نه؟ استعاذه در رکعت اول قبل از شروع به قرائت حمد لازم است یا نه؟ و هکذا ...

۲- و گاهی یک جزء ذهنی است که تنها در محیط ذهن پیدا می‌شود. مثل: الصلاة مع الطهارة.

\* مراد از (جزء ذهنی و هو القید) چیست؟

اینست که: جزء ذهنی همان قید و شرط است، بدین معنا که: قیود و شرائط خودشان جزء نیستند.

به عبارت دیگر:

۱- قیود و شرائط خود جزء نیستند و لکن تقیدشان جزء است.

۲- تقید، نسبت است.

۳- نسبت هم یک امر ذهنی است.

و لذا: به این قیود و شرائط هم گفته می‌شود اجزاء.

\* آیا تعبیر جناب شیخ در اینجا از روی تسامح نیست؟

بله، از روی تسامح است. زیرا که جزء ذهنی تقید به این قید است و نه خود قید، چون که خود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۷

قید هم در خارج موجود است.

فی المثل وقتی گفته می‌شود:

الصلاة المقتیة بالطهارة واجبة، هم ذات الصلاة یعنی نماز در خارج موجود می‌شود، هم ذات القید یعنی طهارت در خارج موجود می‌شود.

اعم از این که:

طهارت را از افعال ظاهریه یعنی غسلات و مسحات ثلاث بحساب آوریم و یا این که آن را به معنای نورانیت باطنی و کیفیت حاصله برای نفس بحساب آوریم که پس از وضو حاصل می‌شود.

که این نورانیت و حالت نیز از حالات نفس بوده و در خارج موجود می‌شود.

پس: قید نیز در خارج موجود است، و لذا باید گفت:

آنکه ۱۰۰٪ ذهنی و ساخته و پرداخته ذهن است، همان تقید صلاة به قید طهارت است، که همان اعتبار به شرط شیء ماهیت است.

پس: تقید جزء و قید خارج.

\* خود جزء ذهنی بر چند قسم است؟

بر دو قسم و یا دو جور است:

۱- برخی از اجزاء ذهنی تحققشان مترتب است بر یک امر خارجی، یعنی ذهن ما آن را از یک امر خارجی که در خارج حقیقتا و بالاستقلال موجود است و مغایر با مأمور به هم می‌باشد انتزاع می‌کند.

حال: از آنجا که امر انتزاعی به وجود منشا انتزاعش موجود می‌شود، معنای اعتبار این قید و جزء ذهنی، واجب کردن آن امر خارجی یعنی منشا انتزاع است.

فی المثل: قید طهارت به قول شیخ، و تقیید صلاۀ به طهارت به قول ما در صلاۀ مقیّد به طهارت از وضوء که یک امر خارجی است و در خارج به یک وجود علی حده از صلاۀ موجود می‌شود. انتزاع می‌شود، و هکذا نسبت به غسل.

یعنی: یکی از غسل، وضو و یا تیمّم باید انجام بگیرد تا طهارت نفسانیه‌ای برای شما حاصل شود، تا صلاۀ متطهّرا انجام گیرد.

۲- برخی از اجزاء ذهنی هم با مأمور به وجودا متحدند و مستقلا نیازی به عمل خارجی ندارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۸

به عبارت دیگر:

اجزاء ذهنی از یک امر خارجی که در خارج با مأمور به یکی بود، و با ذات المقیّد به یک وجود موجودند، انتزاع می‌شوند.

فی المثل: در هنگام نماز شما روبه‌قبله می‌ایستید و لکن این روبه‌قبله ایستادن یک عمل خارجی جدا از نماز نیست، نماز خواندن و روبه‌قبله بودن وجودا یکی هستند.

حال: در اعتق رقبۀ مؤمنه، رقبه مقید به قید ایمان باید آزاد شود که این قید ایمان و یا تقیید رقبه به ایمان، گرفته شده از یک وصفی که در خارج برای این رقبه و ذات ثابت است و لکن نه به وجود علی حده بلکه به عین وجود رقبه موجود است، یعنی: همان رقبه است که مؤمنه است.

و یا فی المثل:

در باب خصال کفّاره شک داریم که آیا مخیر هستیم میان عتق و اطعام و صیام و یا این که مثلا صیام معینا واجب است، بدین معنا که کفّاره مقیّد به خصوصیت صیام باشد، و لذا:

هریک از این خصال که باشد، در خارج متحد با کفّاره است.

حاصل این که: بحث ما در شک در جزئیت است، شک در جزئیت هم دارای دو بخش است:

۱- جزء خارجی ۲- جزء ذهنی به هر دو قسمش

پس: کلام در دو مقام دنبال می‌شود و در هر مقامی هم چهار مسئله وجود دارد:

۱- فقدان نص ۲- اجمال نص ۳- تعارض نصین ۴- شبهه موضوعیه.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تردید میان اقل و اکثر در مأمور به چیست؟

آن را بر دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- اقل و اکثر ارتباطی ۲- اقل و اکثر استقلالی. [۹۷]

\* آیا این تقسیم‌بندی صراحتا در کلمات شیخ انصاری آمده است؟

خیر، توضیحات و تقسیمات قبلی از خود ما بود.

\* چگونه در شرح مطالب شیخ از عناوین ارتباطی و استقلالی استفاده نمودید؟

از نکاتی که در بیانات ایشان وجود دارد. می‌توان این مباحث را استفاده نمود: فی المثل فرموده:

- قد یأمر المولی بمرکّب یعلم ان المقصود منه تحصیل عنوان یشکّ فی حصوله، اذا اتی بذلک المرکّب بدون ذلک الجزء المشکوک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۹

و یا در متن دیگری فرموده:

فوجوب الجزء فی ضمن الكل، عین وجوب الكل، و وجوبه المقدمی بمعنی اللابدیة لازم له، غیر حادث بحدوث مغایر، کزوجیه الاربعه، و بمعنی الطلب الغیری حادث مغایر.

و یا به دنبال آن فرموده است:

إن ارید [من أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك] أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن ملاحظة عدّه أجزاء غیر مرتبطة فی نفسها شیئا واحدا، و مرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شیئا واحدا؛ فإنّ الماهیات المركبة لئما كان ترکیبها جعلیا إلّا باعتبار معتبر، توقّف جزئیة شیء لها علی ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشيء أمرا واحدا. فمعنی جزئیة السورة للصلاة، ملاحظة السورة مع باقی الأجزاء شیئا واحدا. و هذا معنی اختراع الماهیات و كونها مجعولة. فالجعل و الاختراع فیها من حیث التصوّر و الملاحظة، لا من حیث الحكم حتی يكون الجزئیة حکما شرعیا وضعیا، فی مقابل الحكم التکلیفی.

\*\*\* نکته: در متونی که آورده شد تصویری از ارتباطی و یا استقلالی بودن اقل و اکثر وجود دارد از قبیل این که:

۱- به جا آوردن اقل به تنهایی، شک و تردید در حصول عنوان بوجود می‌آورد، که اشاره‌ای است به ارتباطی بودن اقل و اکثر.

۲- جزء به طلب گیری متفاوت از طلب اقل مطالبه شود، که اشاره‌ای و یا تصویری از استقلالی بودن آنهاست.

منتهی به صورت مستقل با عنوان اقل و اکثر بحثی را مطرح نفرموده است.

\* به نظر شما چرا شیخ در مباحث اقل و اکثر به صراحت سخنی از اقل و اکثر استقلالی به میان نیاورده است؟

زیرا، اولاً- موضوع بحث و محل آن، همان اقل و اکثر ارتباطی است، چرا که ارتباطی از صورتهای شک در مکلف به دوران امر بین اقل و اکثر است.

ثانیا: اقل و اکثر استقلالی از محل بحث و موضوع آن بیرون است، چرا که وجود اکثر، به فرض وجوب هم، در صحت اقل و ساقط شدن امر و تحصیل برائت ذمه شرط نیست. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۰

زیرا: خطابی که جهت وجوب اقل صادر شده است، به هر حال نفسی و استقلالی بوده و از موضوع شک در مکلف به خارج بوده و در حقیقت داخل در شک در تکلیف است و فرقی نمی‌کند که علم تفصیلی به وجوب یا حرمت اقل وجود داشته باشد و شک نسبت به زاید باشد، یا این که علم اجمالی منحل شود به معلوم بالتفصیل و مشکوک به شک بدوی.

حاصل و خلاصه مطلب این که: جناب شیخ اقل و اکثر استقلالی را از موضوع شک در مکلف به خارج دانسته است و لذا به نحو خاص و مستقلا متعرض بحث از آن نشده است.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تفاوت میان اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

می‌فرماید: این تفاوت آشکارتر از آن است که پنهان گردد. چرا؟ زیرا:

۱- در استقلالی، اقل از حیث غرض، ملا-ک، امر و تکلیف، مغایر اکثر است مثل: واجب فوت شده‌ای که مردّد میان یکی یا بیشتر باشد و یا دینی که مردّد بین دو یا چند درهم باشد.

در اینجا، بر فرض وجوب اکثر هم، چند غرض، چند موضوع، و چند فرمان وجود دارد، و چنان که در مباحث قبلی هم گفتیم؛ اطلاق اقل و اکثر بر دو مثال فوق از روی تسامح و نوعی مجاز گوئی در تعبیر است، آن هم به اعتبار این که یک درهم کمتر از دو درهم است و هکذا ....

۲- اما در ارتباطی، غرض، نسبت به اجزای واقعی استوار می‌باشد و لذا: اگر واجب همان اکثر باشد، اقل خالی از غرض و برانگیختن

است:

پس: در عالم تکوین، مثل معجون‌هایی هستند که غرض و اثر مطلوب به صورتی که از ترکیب اجزای واقعی حاصل شده استوار است و جز با اجتماع اجزای کلی، غایت و فایده حاصل نمی‌شود.  
نکته اینکه: مرکبات اعتباری نیز این گونه هستند.

پس: در صورتی که غرض و والی حکومت ترساندن دشمنان کشورش باشد، دستور به آماده باش و حضور سربازان می‌دهد و غرض این والی جز با حضور و صف آرائی نظامیان حاصل نمی‌شود و حضور یک سرباز فایده‌ای ندارد.  
بنابراین: ملاک استقلال و ارتباطی بودن، به اعتبار غرضی است که به موضوع تعلق می‌گیرد، قبل از این که امر به آن تعلق گیرد. چرا که غرض گاهی به ده جزء و گاهی به بیشتر از آن استوار می‌گردد. [۹۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۱  
به عبارت دیگر:

مناط در استقلالی اینست که: دو تا موضوع وجود داشته باشد به طوری که به هریک از آنها مستقل از دیگری، غرضی تعلق بگیرد، به نحوی که تحصیل یکی از آنها بدون دیگری امکان داشته باشد. و هریک از اقل و اکثر استقلالی، مستقل از حکم دیگری، موضوع برای حکمی باشد.

مثل: حکم به وجوب پذیرائی زید یا عمرو و زید، و فرقی نمی‌کند که به هریک از آنها امر مستقلی تعلق بگیرد. یا این که یک امر منحل به دو یا چند امر بشود؛

مثل: اکرم کل عالم، به خلاف اقل و اکثر ارتباطی که موضوع، حکم و غرض در آن یکی است.

و امّا فرق دیگر اینست که: مکلف، اقلیت و اکثریت را در استقلالی اعتبار می‌کند و گرنه اقل در آنها فی الواقع، اقل برای اکثر نیست، بلکه در واقع و نفس الامر دو موضوع مستقل از یکدیگر هستند.

اما در ارتباطی، در واقع و نفس الامر مرتبط به یکدیگر هستند یعنی اقل فی الواقع برای اکثر است.

\* حاصل و نتیجه بحث امام (ره) در اینجا چیست؟

می‌فرماید: از آنچه گفتیم محل بحث در ارتباطی هم روشن شد و آن عبارتست از این که:

- اقل نسبت به اکثر لا- بشرط، است به نحوی که اگر اکثر را به جا آورد درحالی که واقعا اقل واجب بوده، نسبت به اقل امثال حاصل شده است.

اما اگر اقل نسبت به اکثر بشرط لا اعتبار شود یعنی اقلیت به شرط نبودن و انجام نگرفتن اکثر اعتبار شود، و لکن اکثر را به جا آورد، درحالی که واجب واقعی همان اقل باشد، در این صورت امثال نکرده است، چرا که این‌ها نسبت به یکدیگر متباین هستند. [۹۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۲

متن «اما مسائل القسم الاول، و هو الشك في الجزء الخارجی» فالاولی منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعبر في المسألة فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلانی، كالاستعاذه قبل القراءة في الركعة الاولى - مثلاً - علی ما ذهب إليه بعض فقهاءنا [۱۰۰].

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه [۱۰۱]، و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد [۱۰۲] و الشيخ [۱۰۳]، لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما، بل ظاهر كلماتهم [۱۰۴] الأخر خلافه [۱۰۵] و صريح جماعة أجزاء أصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط، و الظاهر: أنه المشهور بين العامة [۱۰۶] و الخاصية، المتقدمين و المتأخرين، كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالخلاف [۱۰۷] و السرائر [۱۰۸] و كتب الفاضلين [۱۰۹] و الشهيدین [۱۱۰] و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۳

المحقق الثانی [۱۱۱] و من تأخر عنهم [۱۱۲].

بل الانصاف: أنه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواری، علی من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيد [۱۱۳] و الشيخ [۱۱۴] و الشهيد [۱۱۵] قدس سرهم. و كيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك: حكم العقل و ما ورد من النقل.

أما العقل: فلاستقلاله بفتح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلّا عدّة أجزاء، و يشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم و ترك المشكوك، خصوصا مع اعتراف المولى بأنّ ما نصبت لك عليه دلالة، فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا يبغى أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلا أو نصب و اختفى، غاية الأمر:

أنّ ترك النصب من الأمر قبيح، و هذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

\*\*\* ترجمه

### قسم اول (مسئله چهار گانه قسم اول که همان شک در جزء خارجی است.)

#### اولین مسئله از آن چهار مسئله:

#### اشاره

اینست که: این شک در جزء خارجی به خاطر نبود نص معتبر در مسئله می باشد.

پس ناشی از گرایش و اعتقاد گروهی از علماء به جزئیت فلان امر در نماز است مثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۴

استعاذه قبل از خواندن سوره حمد در رکعت اول بنا بر قول برخی از فقهاء ما.

در وجوب احتیاط در اینجا (که شک در جزئیت چیزی است)، بین فقهاء اختلاف واقع شده است.

بنابراین:

برخی از متأخر المتأخرین تصریح کرده اند به وجوب احتیاط (و انجام اکثر)، و چه بسا این وجوب از کلام برخی قدما نیز مثل سید و شیخ، استفاده می شود، لکن به طور روشن معلوم نیست که (این وجوب احتیاط)، گرایش و اعتقاد آنها باشد، چرا که ظاهر دیگر عباراتشان خلاف احتیاط است.

#### (مشهور در این مسئله اجراء اصل برائت است)

و تصریح گروهی دیگر: اجراء اصالة البراءة (در جزء مشکوک) و عدم وجوب احتیاط در آن است.

اما ظاهر اینست که:

جریان برائت در جزء مشکوک، مشهور میان شیعه و سنی، متقدمین و متأخرین است، همان طور که از تتبع و تحقیق در کتاب های

علمای شیعه مثل؛ الخلاف شیخ و سرائر و کتاب‌های فاضلین و شهیدین و محقق ثانی و کسانی که متأخر از ایشان هستند، روشن می‌شود.

بلکه انصاف اینست که:

در کلمات و عبارات کسانی که متقدم بر محقق سبزواری بوده‌اند، کسی را نیافتیم که ملتمز به وجوب احتیاط در اجزاء و شرائط باشد، اگرچه در میان علما کسانی هستند که سخنان در این مطلب متفاوت است، مثل: سید و شیخ و شهید.

### (مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء برائت است)

به هر صورت اختیار و انتخاب ما در جزء مشکوک، اجرای اصل برائت است دلیل ما بر اصالت البراءة: حکم عقل است و آنچه از روایت در این باب وارد شده است.

### (دلیل عقلی بر اجرای برائت در شک در جزئیت)

و اما عقل:

به خاطر استقلالش در حکم به قبح و زشتی مؤاخذه عبدی است که مکلف شده به مرگبی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۵

که جز تعدادی از اجزاء آن را نمی‌داند، و شک می‌کند که آیا این مأمور به مرکب همین اجزاء (مثلاً نه گانه) است و یا دارای جزء دیگری است و آن فلان شیء (مثلاً سوره) است.

سپس، در طلب بر جزئیت آن فلان شیء تلاش کرده و لکن قادر بر (پیدا کردن دلیل) نمی‌شود.

پس به مقداری که می‌داند به جا می‌آورد و آن مقدار مشکوک را ترک می‌کند. خصوصاً این که مولی خود اعتراف کند به این که:

دلیلی برای تو نسبت به آن، نصب نکرده‌ام.

پس: قائل به وجوب احتیاط نباید فرق بگذارد در وجوب احتیاط بین آن جائی که امر دلیلی نصب نکرده و یا این که نصب کرده ولی پنهان مانده.

نهایت مطلب این که:

ترک نصب دلیل از جانب امر قبیح است و لکن این ترک، تکلیف به احتیاط را از مکلف سلب نمی‌کند.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* اولین مسئله قسم اول یعنی شک در جزئیت خارجیّه چیست؟

اینست که: منشا شبهه، فقدان نصّ معتبر باشد.

فی المثل:

۱- برخی فقهاء فتوی داده‌اند به این که استعاذه در نماز واجب است، و لکن ما هرچه فحص کردیم مدرک معتبری در این رابطه نیافتیم و لذا: این فتوای جماعت و عدم نص معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

۲- و یا این که مثلاً خبر واحد ضعیفی وجود دارد که دلالت بر وجوب استعاذه می‌کند و لکن این روایت، روایت معتبری نیست. بنابراین ورود این خبر ضعیف غیر معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

\* مقتضای اصول علمیه نسبت به این جزء مشکوک چیست؟ آیا اصل برائت جاری کرده، حکم به عدم وجوب آن کنیم؟ یا این که اصالة الاحتیاط جاری کرده، اکثر را بیاوریم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۶

۱- اکثر متقدمین و متأخرین، معتقد به جریان اصل برائت‌اند.

۲- برخی از متأخر المتأخرین مثل: محقق سبزواری و شریف العلماء مازندرانی قائل به احتیاط شده‌اند.

شیخ نیز قول اکثر را اختیار کرده می‌فرماید: مختار ما در اینجا جریان اصل برائت است و در اثبات این مدعا دو دلیل وجود دارد:

\* دلیل اول شیخ بر اجرای برائت هنگام شک در جزئیت مزبور چیست؟

اینست که:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- کار قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس عقاب بلا بیان از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

\* تطبیق این کبرای کلی بر شک در جزئیت چگونه است؟

فی المثل: مولی فرموده: صلّ و یا صم که هر یک از این امور یک مرکب است.

حال: شما می‌دانید که نه جزء از قبیل تکبیره الاحرام قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ...

در این صلاۀ مرکب دخالت دارند، لکن نسبت به جزء دهم که مثلاً سوره باشد یا قنوت یا استعاذه شک دارید که آیا یکی از این

امور نیز جزء نماز هست و داخل در این مرکب می‌باشد یا نه؟

به دنبال این شک به تفحص پرداخته و در میان ادله به دنبال دلیلی بر جزئیت این امر مشکوک می‌گردید. و لکن به دلیلی دست

پیدا نکرده، مأیوس می‌شوید.

در اینجا وظیفه شما نسبت به آن جزء، اجراء اصل برائت است و لذا: در مقام امتثال به اقل اکتفا می‌کنید.

خلاصه این که شیخ می‌فرماید: اینجا جای اصالت البراءة است. چرا؟

زیرا: علم اجمالی شما در اینجا از جمله آن علم اجمالی‌هائی است که منحل می‌شود به یک معلوم به علم تفصیلی و یک مشکوک

به شک بدوی.

فی المثل: شما نمی‌دانی اقل (یعنی نه جزء) واجب است یا اکثر (که ده جزء است) لکن اجمالا می‌دانی یکی از این دو واجب است.

در اینجا اگر از شما پرسند، آیا اقل قدر متیقن است یا اکثر چه می‌گوئید؟

خواهید گفت: اقل قدر متیقن است.

وقتی اقل شد قدر متیقن، آن جزء زیادی می‌شود مشکوک به شک بدوی در شک بدوی نیز،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۷

قاعده قبح بلا بیان، و رفع ما لا یعلمون جاری است. همان‌طور که در اقل و اکثر استقلالی، نسبت به اکثر برائت جاری می‌شود.

فی المثل: می‌دانید که به فلان بقال بدهکارید لکن شک دارید که ۱۰ تومان است یا ۲۰ تومان؟

گفته شد، ۱۰ تومان را که قدر متیقن است بده و راجع به آن زیادی برائت جاری کن حال:

شیخ، در اقل و اکثر ارتباطی نیز که محل بحث ماست همین عقیده را دارد.

یعنی: اقل قدر متیقن است و اکثر مشکوک به شک بدوی.

پس: جای جریان اصل برائت است.

\* مراد از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان چگونه بیانی است؟

بیان تام است، یعنی: بیانی که به دست ما رسیده باشد و از لحاظ سند و دلالت نیز تکمیل باشد.

چنین بیانی حجت را بر عبد تمام می‌کند و راه هرگونه عذر و بهانه‌ای را به روی او می‌بندد و لذا: بیان دارای صوری است که ذیلاً توضیح داده می‌شود:

۱- گاهی در رابطه با فلان امر، بیانی از مولی صادر شده که هم به دست ما رسیده، هم از نظر سندی صحیح است و هم دلالتش تکمیل بوده و بلا معارض می‌باشد. تنها در خصوص چنین بیانی است که عقاب قبحی ندارد و عقل هر عاقلی کسی را که با چنین خطابی مخالفت می‌کند مستحق ملامت می‌داند.

- این مورد محل بحث ما نمی‌باشد.

۲- گاهی نیز در رابطه با فلان امر بیانی از مولی صادر شده است، به دست ما نیز رسیده است، به لحاظ سند و دلالت هم کامل است، لکن دارای معارض است.

۳- گاهی در رابطه با فلان امر بیانی صادر شده به دست ما هم رسیده، به لحاظ سند هم مشکل ندارد، لکن از نظر دلالت عندنا ناتمام است.

۴- گاهی هم در رابطه با یک امر، بیانی صادر شده به ما نیز رسیده، دلالتش نیز تام است، لکن سندش مخدوش است.

۵- گاهی هم در رابطه با فلان مطلب بیانی صادر شده به ما نیز رسیده، لکن به لحاظ سند و دلالت ناقص است.

۶- گاهی نیز در رابطه با فلان امر بیانی صادر شده و لکن در اثر عوارض و یا موانعی به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۸

دست ما نرسیده است.

۷- گاهی در رابطه با فلان امر، اصلاً بیانی از مولی صادر نشده بلکه مولی نفیاً و اثباتاً در آن مورد سکوت کرده است.

\* با توجه به صور فوق مراد از (خصوصاً مع اعتراف المولی بانی ما نصبت لک علیه دلالة) چیست؟

اشاره به نهمین صورت از صور مذکور است بدین معنا که: نه تنها بیانی مبنی بر جزئیت فلان امر صادر نشده است، بلکه مولی خود صریحاً اعتراف کرده به این که من در رابطه با این مطلب دلیل و بیانی صادر نکرده‌ام.

\* در کدامیک از صور مذکور عقاب قبیح است؟

در تمام صور مذکور غیر از صورت اول، عقاب عقلاً قبیح است به ویژه در صور هفت و هشت که قبح عقاب از همه صور روشن تر است.

\* پس مراد از (فإن القائل بوجوب الاحتیاط لا ینبغی ان یفرق فی وجوبه ...) چیست؟

درحقیقت پاسخی است به طرفداران وجوب احتیاط در جزء مشکوک که می‌گویند:

ما میان صورت‌های ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ با دو صورت ۷ و ۸ تفصیل قائل شده می‌گوئیم:

در صورت ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ احتیاط واجب است، لکن در صورتهای ۷ و ۸ منکر وجوب احتیاط هستیم.

و لذا شیخ اعظم می‌فرماید: چنین فرق و تفصیلی شایسته نیست، چرا که:



اگر شما قبول دارید که علم اجمالی علت تامه و وجوب احتیاط است، قاعده و قانون علت تامه اینست که:

هر کجا که بیاید، معلولش هم می‌آید، پس در تمام صور باید فتوی دهید به وجوب احتیاط.

نهایت امر اینست که: در دو صورت ۷ و ۸ کار قبیحی صورت گرفته و بیانیه‌ای صادر نشده، لکن این باعث رفع وجوب احتیاط از بنده نمی‌شود.

\* نظر حضرت امام خمینی نسبت به جزء مشکوک چیست؟

امام نیز نسبت به جزء مشکوک برائت عقلی و شرعی را جاری نموده است لکن توضیح آن را وابسته به بیان مقدماتی دانسته است، که در ۶ شماره بدان پرداخته و ما آن را در قالب چهار مقدمه می‌آوریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۹۹

\* مقدمه اول چیست؟

اینست که: مرکب‌های اعتباری در عالم اعتبار از برخی جهات مثل مرکب‌های حقیقی در خارج هستند، همان‌طور که مرکب حقیقی تنها پس از شکستن علامت جزئیت اجزاء حاصل می‌شود.

پس: هر جزء از اجزاء بواسطه تأثیر گذاری و تأثیر پذیری و شکستن و شکسته شدن از استقلال وجود خارج می‌شود و صورت مستقل دیگری که همان شکل مرکب باشد بوجود می‌آید.

پس مرکب، وجود و وحدتی غیر از آنچه برای اجزاء بوده خواهد داشت.

اما: مرکب اعتباری نیز با شکستن علامت و اثر جزئیت اجزاء در عالم اعتبار، و خارج شدن از استقلال وجودی فرضی و لحاظی، و فانی شدن در صورت مرکب و حاصل گردیدن وحدت اعتباری بوجود می‌آید، و تا زمانی که برای مرکب، در عالم اعتبار، وحدت صورت پیدا نشود، وجودی برای آن نیست، چون چیزی که وحدت ندارد، وجود ندارد، و وحدت تنها با رفتن جزئیت اجزاء و پیدایش صورت اجمالی دیگری غیر از صورت تفصیلی اجزا حاصل می‌شود.

\* مقدمه دوم چیست؟

اینست که: کیفیت وجود یافتن مرکب در ذهن امر، غالباً عکس بجا آوردن آن در خارج می‌باشد، بدین معنا که هر گاه که مکلف، تصمیم به انجام مرکب می‌گیرد اول وجود وحدت یافته آن را اراده می‌کند و از اجزاء و شرائط آن غافل است لکن پس از توجه به آن وجود وحدت یافته و یا صورت مرکب به اجزاء و شرائط آن منتقل می‌شود و اراده‌های دیگری متولد می‌شود که به اجزاء و شرائط تعلق دارد به نحوی که مرکب از آنها بوجود می‌آید.

فی‌المثل: بنده‌ای به انجام نماز همت می‌نماید، در وهله اول اراده او به اصل طبیعت نماز تعلق می‌گیرد و نه به اجزای آن، چرا که محرک او برای انجام آن، امر و فرمانی است که به طبیعت و ماهیت نماز تعلق می‌گیرد لکن وقتی می‌بیند، این طبیعت جز با به جا آوردن اجزاء و شرایط آن، و برطبق مقررات شرعی حاصل نمی‌آید، اراده‌های تبعی که متعلق به آنهاست، متولد می‌شوند.

اما: امر وقتی تصمیم به انشای فرمان نسبت به مرکب بگیرد، غالباً اجزاء و شرایط را مستقلاً تصور می‌کند، سپس ترتیب آنها را مطابق مقتضای مصلحت و ملاک که هر دو نفس الامر هستند، تصور می‌کند، و سپس آنها را بر صفت وحدت و فانی کردن کثرت‌ها در وحدت ملاحظه می‌کند، تا این که مرکب اعتباری حاصل شود، بعد از این مراحل آن را موضوع برای امر و متعلق اراده خود قرار می‌دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۰

پس: امر غالباً از کثرت به وحدت؛ و مأمور از وحدت به کثرت می‌رسد.

\* نظر امام (ره) در رابطه صورت مرکب اعتباری با صورت اجزاء آن چیست؟

می‌فرماید: صورت‌ها در مرکب‌های اعتباری به طور کلی با صورت‌های اجزاء مغایرتی نداشته و یکی می‌باشند، بلکه صورت مرکب‌ها، همان صورت‌های اجزاء هستند و اختلاف میان آنها تنها به واسطه وحدت و کثرت است. لذا: صورت‌های مرکب‌ها نسبت به صورت‌های اجزاء خود، همانند محصّل و محصّل نمی‌باشد، چرا که بدیهی است که امر به مرکب به چیزی خارج از اجزای آن تعلق نمی‌گیرد تا اجزاء، وجوددهنده و محصّل مرکب باشند. پس: امر به مرکب ۱۰ جزئی، عین دستور به واحدها در ملاحظه کثرت می‌باشند. حاصل این که: فرق میان صورت مرکب با اجزایش به وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است و نه به محصّل بودن. \* مقدمه سوّم چیست؟

می‌فرماید: امری که به مرکب تعلق گرفته، یک امر است و به یک چیز تعلق گرفته است و لذا اجزای مرکب متعلق امر نمی‌باشند، چرا که هنگامی که امر، مرکب را ملاحظه می‌کند، آن اجزاء در لحاظ امر چیزی نیستند و در وقت برانگیختن به سوی مرکب چیزی جز صورت واحد یعنی همان صورت مرکبی که اجزاء فانی در آنند را نمی‌بیند. پس: امر در این ملاحظه جز صورت واحده را نمی‌بیند و جز به چیز واحد امر نمی‌کند، لکن همین یک امر و دستور، انگیزه بجا آوردن اجزاء می‌باشد.

یعنی: انگیزه بودن و حجت بودن آن امر برای اتیان اجزاء عین حجت بودن آن برای مرکب است، چرا؟ زیرا: در لحاظ وحدت و مضمحل بودن اجزاء در مرکب، مرکب همان اجزاء و اجزاء همان مرکب است، چرا که مرکب از اجزاء ترکیب می‌یابد و به اجزاء منحل می‌شود.

و لذا: امر به مرکب، حجت بر اجزاء است، لکن نه به حجت استقلالی؛ و داعی بر اجزاء است نه به داعی جداگانه. بنابراین: در چنین لحاظی، اقل و اکثر وجود ندارد، در نتیجه بحث را با عنوان واجب مردد میان اقل و اکثر منعقد کردن، خالی از تسامح در تعبیر نیست، و تردید تنها در ملاحظه کثرت و به اعتبار انحلال مرکب به اجزاء می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۱

\* مقدمه چهارم چیست؟

می‌فرماید: در صورتی حجت بر مرکب، حجت بر اجزاء، و امر متعلق به مرکب انگیزه به جا آوردن اجزاء است که دلیل اقامه شود که این مرکب از چنان اجزائی ترکیب شده و منحل به آن اجزاء است و لذا با عدم اقامه دلیل بر آن، امکان ندارد امر به مرکب، حجت بر اجزاء و انگیزه به آن باشد.

و لذا: با شک در جزئیت چیزی برای مرکب، امر به مرکب، حجت بر آن جزء نمی‌باشد.

زیرا: بدیهی است که حجت تنها با علم تمام است، و علم به تعلق امر به مرکب، تنها بر اجزایی که مرکب از آن اجزاء ترکیب گردیده، حجت می‌باشد، چرا که سر انگیزه بودن امر به مرکب، بر اجزاء چیزی جز ترکیب از آن اجزاء و انحلال مرکب به آن اجزاء نیست.

پس: با شک در دخالت و اعتبار چیزی در مرکب، هنگامی که اجزاء آن ترتیب یافته، امر به مرکب، حجت بر اعتبار و دخالت آن چیز نمی‌باشد.

\* حاصل و نتیجه مقدمات ترتیب یافته چیست؟

حضرت امام (ره) می‌فرماید: از آنچه ذکر نمودیم به دست می‌آید که:

- اصل عقلی در باب اقل و اکثر ارتباطی، همان براءت است.

پس: اگر عباد، در کسب علم به اجزاء مرکب تلاش کرده و به اندازه امکان و قدرتش در یافتن دلیل بر اجزاء مرکب سعی کند و

برای تعدادی از اجزاء دلیل پیدا کرده به نحوی که قطعاً بداند که مولی آن اجزاء را در مرکب لحاظ فرموده، لکن در جزئیّت و یا در اعتبار جزء بودن چیز دیگری شک کند، در صورتی که آن اجزاء مدلل را که حجت بر آنها اقامه شده انجام دهد و چیزهایی را که مشکوک است ترک نماید، معصیت کار شمرده نمی‌شود و کیفر دادن او بابت ترک امور مشکوک، کیفر بلائیان و بدون برهان است [۱۱۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۲

متن فیان قلت: إنّ بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الأوامر العرفیة الصادرة من الأطباء أو المولی: فإنّ الطیب إذا أمر المریض بترکیب معجون شکّ فی جزئیة شیء له مع العلم بأنّه غیر ضارّ له، فترکه المریض مع قدرته علیه، استحقّ اللوم. و کذا المولی إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أمّا أوامر الطیب، فهی إرشادیة لیس المطلوب فیها إلّا إحراز الخاصیة المترتبة علی ذات المأمور به، و لا نتکلم فیها من حیث الإطاعة و المعصیة؛ و لذا لو کان بیان ذلك الدواء بجملة خبریة غیر طلبیة [۱۱۷]، کان اللزوم مراعاة الاحتیاط فیها و إن لم یتربّ علی مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب، و الکلام فی المسألة قبح عقاب الأمر علی مخالفة المجهول و عدمه.

و أمّا أوامر المولی الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم [۱۱۸] فیها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصیل العلم بجزء فاطلع علیه المولی و قدر علی رفع جهله و لو علی بعض الوجوه الغیر المتعارفة إلّا أنّه اکتفی بالبیان المتعارف فاختلفی علی العبد لبعض العوارض. نعم، قد یأمر المولی بمرکب یعلم أنّ المقصود منه تحصیل عنوان یشکّ فی حصوله إذا أتى بذلك الجزء المشکوک، کما إذا أمر بمعجون و علم أنّ المقصود منه إسهال الصفراء، بحیث کان هو المأمور به فی الحقیقة أو علم أنّه الغرض من المأمور به، فإنّ تحصیل العلم بإتیان المأمور به لازم، کما سیجیء فی المسألة الرابعة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۳

ترجمه

## اشکال:

اگر گفته شود: بنای عقلاء در اوامر معمولی عرفی که از اطباء و موالی صادر می‌شود بر وجوب احتیاط است، چرا که وقتی طیب امر می‌کند بیمار را به درست کردن معجونی و مریض در جزئیّت فلان ماده نسبت به معجون شک می‌کند، در صورتی که بداند (داخل کردن آن جزء) ضرری ندارد، و با وجود این که قادر بر تهیّه آن است آن را ترک می‌کند، مستحقّ ملامت است. و این چنین است امر مولی اگر امر کند بنده‌اش را به انجام چنین فعلی

## پاسخ:

امّا دستورات پزشکی ارشادی هستند و مطلوب در آنها احراز و دستیابی به خاصیتی است که مترتب بر مأمور به (یعنی معجون) است.

و لذا ما از حیث اطاعت و معصیت در اوامر ارشادیه بحثی نداریم.

در نتیجه: اگر بیان آن معجون با یک جمله خبریّه غیر طلبیّه هم باشد، رعایت احتیاط (و انجام اکثر) در آن لازم است، گرچه ثواب و عقابی بر مخالفت یا موافقت با آن مترتب نیست، و حال آنکه سخن در این مسئله (یعنی: براءت و احتیاط) از جهت قبح عقاب آمر

است به دلیل مخالفت عبد با جزء مجهول (مشکوک) و یا عدم قبح چنین عقابی در امر مولوی و نه ارشادی).

### (مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است)

و اما نسبت به اوامر مولی که به قصد اطاعت صادر شده‌اند، در صورتی که عبد از تحصیل علم به جزء مشکوک عاجز باشد و مولی نیز بر این (جدّ و جهد) او آگاه است، درحالی که قادر بر برطرف کردن جهل اوست و لو از طریق برخی راه‌های غیر متعارفه و لکن به همان بیان متعارف اکتفا نموده و در نتیجه به سبب عوارضی برخی از مسائل بر عبد پوشیده و مستور مانده، ما ملتزم به قبح مؤاخذة هستیم.

بله، گاهی مولی امر می‌کند بنده‌اش را به یک ترکیبی که معلوم است غرض از آن مرکب تحصیل یک عنوانی است که اگر مرکب بدون آن جزء مشکوک انجام شود، در تحصیل آن (عنوان) شک می‌شود.

همان‌طور که وقتی امر می‌کند به معجونی و معلوم است که غرض از آن معجون اسهال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۴

صفراء است به نحوی که عنوان اسهال الصفراء درحقیقت مأمور به است و یا معلوم است که آن عنوان غرض و هدف از مأمور به است.

(اگر مأمور به حقیقی اسهال و صفراء باشد، امر به ترکیب معجون مجاز است، چرا که ذکر سبب و اراده مسبب کرده و اگر اسهال الصفراء عنوان مأمور به نباشد، علت غائیه یا غرض از مأمور به است).

پس: تحصیل علم به انجام مأمور به واقعی (و رسیدن به هدف) لازم است، چنان که توضیح آن در مسئله چهارم ان‌شاءالله خواهد آمد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مرا از (انّ بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الاوامر العرفیه ...) چیست؟

اولین اشکال بر دلیل عقلی مرحوم شیخ است، مبنی بر این که: با مراجعه به عرف و عقلای عالم و تحت نظر قرار دادن عملکرد آنها به این نتیجه می‌رسیم که آنها در این گونه موارد عملاً احتیاط کرده و جزء مشکوک را هم بجا می‌آورند. فی المثل:

۱- پزشکی به بیمارش دستور می‌دهد که فلان معجون گیاهی را بساز و روزانه فلان مقدار مصرف کن تا بیماریت برطرف شود.

۲- اگر این بیمار بداند که مثلاً ده ماده از مواد گیاهی تشکیل‌دهنده این معجون است و لکن نسبت به ذیل بودن ماده یازدهمی هم شک دارد. درحالی که مطمئن است که داخل کردن آن ماده در معجون ضرری ندارد، وظیفه‌اش چیست؟

آیا این معجون باید ۱۰ جزئی باشد یا ۱۱ جزئی، آیا باید اقل را انجام دهد و یا اکثر را؟

در چنین موردی عقل بیمار و یا عقل هر عاقلی حکم می‌کند به احتیاط، بدین معنا که اکثر یعنی ۱۱ جزء را اختیار و عمل کن.

مستشکل سپس ادامه داده می‌گوید:

اوامر مولی به عبد نیز از همین قبیل است و حال که بناء عقلاء را به دست آوردیم می‌گوییم:

در احکام شرعیّه نیز همین سیره عقلاً متّبع است و تا زمانی که با دلیل معتبری رد نشده باید از آن متابعت نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۵

یعنی: همان‌طور که بیمار آن جزء زائد بی‌خطر را مخلوط معجون می‌کند، همان‌طور هم در ما نحن فیه آن جزء مشکوک را در صلاة یا صوم مرکب داخل کرده و به جا می‌آورند.

پس: به حکم بناء عقلاء در ما نحن فیه یعنی دوران امر میان اقل و اکثر یا شک در جزئیت احتیاط کرده و اکثر را بجا می‌آوریم.

\* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: قیاس ما نحن فیه به باب اوامر اطبا به مریض قیاسی مع الفارق است چرا که اوامر اطبا ارشادی است و هدف اصلی در این اوامر اطاعت و عصیان نیست و حال آنکه محل بحث ما در جائی است که مولی عبدش را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امتثال امر مولی است که یک امر مولوی است.

به عبارت دیگر:

امر طبیعت به درست کردن معجون دارای دو جنبه است:

یک جنبه، امر طیب به درست کردن معجون است.

جنبه دیگر، امر طیب به درست کردن معجون به خاطر دفع مرض و معالجه بیمار است.

حال: امر طیب از آن جهت که دستور به درست کردن معجون است، ارشادی است و امر ارشادی نه طاعتی دارد، نه معصیتی و به عبارت دیگر نه ثوابی دارد و نه عقابی.

پس: احتیاط لازم ندارد.

حال: اگر بیمار در جنبه دیگر امر طیب که دفع و رفع مرض است شک کند به عبارت دیگر:

اگر شک کند که آیا این معجون بدون فلان جزء محصل غرض هست یا نه؟ وظیفه اش چیست؟

می‌گوئیم: از این لحاظ که شک در محصل غرض است، عقلا احتیاط لازم است.

خلاصه این که: اگر در مثال فوق احتیاط لازم است از ناحیه تحصیل غرض است و نه از ناحیه امر طیب.

\* قبل از پرداختن به محل بحث بفرمائید امر مولی بر چند قسم است؟

بر سه قسم است:

۱- اوامری که صرفا ارشادی بوده و جنبه مولویت در آنها وجود ندارد.

مثل: اوامر اطاعت در قرآن که فرموده است، أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ... \* چرا؟

زیرا: وظایف بندگان یعنی باید‌ها را در قرآن تحت اوامری همچون أَفِيئُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ... \* و نباید‌ها را به واسطه یک سری

نواهی مثل: لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ و یا تحت جملات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۶

خبریّه دیگر مشخص فرموده است.

بسیاری از این اوامر و نواهی ظهور در وجوب و حرمت داشته، عقل می‌فهمد که باید اطاعت مولی کرده از معصیت او بپرهیزد.

در نتیجه: این که در پایان دوباره فرموده اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر کنید، مؤکد حکم عقل است و صددرصد ارشادی است.

حال: اوامر اطباء و امر به اشهاد عند المعامله، از همین قبیل است.

۲- اوامری که صرفا مولوی هستند، و هدف اصلی در آنها صرفا انجام مأمور به است و لا غیر.

یعنی: اگر مکلف انجام داد مطیع و مثاب است و الا عاصی و معاقب خواهد بود.

نکته: بحث ما در همین قسم است و شیخ در این قسمت قبول ندارد که بناء عقلاء بر احتیاط باشد، بلکه ملتزم به قبح عقاب می‌شود و می‌گوید:

- اگر مولی می‌خواست که ما فلاں جزء را نیز انجام دهیم. این خواسته را بیان می‌کرد و لو به طریق غیر متعارف از قبیل وحی و الهام ... لکن چنین نکرده است.

- بلکه یا اصلاً بیان نکرده و یا اگر بیان کرده به طرق متعارف از بیان قناعت کرده که آن‌هم در اثر ظلم ظالمین و یا موانع دیگر به ما نمی‌رسیده است.

پس: حجت بر بندگان تمام نشده است، و لذا وجهی برای عقاب وجود ندارد.

۳- اوامری که:

الف: هم جنبه مولویت دارند، و لذا از جهت مولویتشان اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب بر آنها مترتب است.

ب: هم جنبه ارشادیت دارند، یعنی بندگان را ارشاد می‌کنند به یک مطلب دیگری که انجام مأمور به خود وسیله‌ای است برای نیل به آن مطلب.

فی المثل: ما امر شده‌ایم به شستن بدن و لباس خود و لذا علی‌الظاهر شستن بدن و لباس مأمور به است، و لکن درحقیقت عنوان طهور و تحصیل طهور مأمور به است زیرا: لا صلاة الا بطهور.

\* در چنین موردی اگر ما در قیدی و یا خصوصیتی مثلاً این که دو بار شستن لازم است یا یک‌بار کافی است؟ شستن با آب کثیر لازم است یا قلیل هم کافی است و ... شک بکنیم چه؟

لازمه این شک ما اینست که: شک بکنیم که آیا بدون کثیر بودن و یا بدون بار دوم و یا اگر دو بار لازم است بدون فشار میان دو غسله، عنوان طهور حاصل می‌شود یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۷

پس: لازمه چنین شکی، شک در محصل عنوان است. و هرکجا که شک در محصل عنوان بود. باید احتیاط نمود، لکن این جنبه از بحث فعلاً محل بحث ما نیست.

\* اگرچه در بیان تقسیمات روشن شد و لکن به طور خلاصه بفرمائید محل بحث ما در کجاست؟

آن جایی است که مولا عبد را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امتثال آن امر است، به واسطه انجام مأمور به.

یعنی: بحث ما در یک امر مولوی است و نه در یک امر ارشادی.

او با امر مولوی فرموده: صلوا، ما هم مکلفیم نماز بخوانیم امتثالاً لامره.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۸

متن فإن قلت: الأوامر الشرعیة كلها من هذا القبيل: لابتنائها على مصالح في الأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في الأمور به أو من قبيل الغرض.

و بتقریر آخر: المشهور بین العدلیة أن الواجبات الشرعیة أتما وجبت لكونها أظافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو الأمر به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصیل العلم بحصول اللطف، و لا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت: أولاً: مسألة البراءة و الاحتیاط غیر مبتدئة [۱۱۹] علی کون كل واجب فيه مصلحة و هو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها علی مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن و القبح [۱۲۰]، أو [۱۲۱] مذهب بعض العدلیة المكتفين بوجود المصلحة في الأمر و إن لم يكن في الأمر به [۱۲۲].

و ثانيا: إن نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفًا؛ و لذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ و لم يترتب عليه لطف و لا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنما هو فى الإتيان به على وجه الامتثال، و حينئذ: فيحتمل أن يكون اللطف منحصرًا فى امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه - فإنّ من صرح من العدليّة [۱۲۳] بكون العبادات السمعية إنّما وجبت لكونها اللطافا فى الواجبات الفعلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به - و هذا متعذر فيما نحن فيه؛ لأنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق فيضمّنه؛ و لذا صرح بعضهم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۰۹

كالعلامة رحمهم الله [۱۲۴] و يظهر من آخر منهم [۱۲۵]: وجوب تميّز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليقع كلا على وجهه. و بالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلّا التخلّص من تبعه مخالفة الأمر الموجّه إليه: فإنّ هذا واجب عقليّ فى مقام الإطاعة و المعصية، و لا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحة فى الأمور به رأسا، و هذا التخلّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب و المؤاخذه فيجب الإتيان، و أمّا الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع البيان.

\*\*\* ترجمه

### (اشكال)

اگر بگوئى: تمام اوامر شرعيّه، به دليل ابتنائشان در مأمور به بر مصالح خفيه، از اين قبيل (يعنى: اوامر اطبا) هستند، پس مصلحت در آنها، يا از قبيل عنوان در مأمور به است (که ذکر سبب و اراده مسبب در آن لازم می آید) و يا از قبيل غرض و علت غائيه به عبارت ديگر: مشهور میان معتزله و اماميه اينست که: واجبات شرعيّه، واجب شده‌اند به خاطر اين که الطاف و معروفات در واجبات عقليه‌اند. (که هر جا عقل صغرى را تشخيص نمی دهد، شرع در اختيار او می گذارد). پس: اين لطف و مصلحت يا حقيقتا همان مأمور به است يا هدف و غرض از امر امر. در نتیجه: علم به حصول مصلحت لازم است و اين علم حاصل نمی آید مگر به واسطه انجام هر جزئی که شک در مدخلیت و جزئیت آن می شود.

### (باسخ)

در پاسخ به شما می گویم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۰

أولاً: مسألة براءة و احتياط (از نظر اصولی) مبتنى بر اين نيست که: هر واجبي داراي مصلحتی است و آن مصلحت، همان لطف است در حکم عقل.

و لذا: ما صحبت می کنیم در آن (يعنى: مسئله براءة و احتياط) بر روى مبنای اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی‌اند و يا روى مذهب برخى عدليه که قناعت کننده به وجوب مصلحت در (خود) امر هستند، گرچه اين مصلحت در مأمور به نمی باشد. ثانيا: پیکره اين فعل (مثل: شاکله نماز بما هو نماز)، از آن جهت که پیکره است، لطف و مصلحت نيست.

و لذا اگر بدون قصد امتثال و نیت انجام شود، نه صحيح است و نه مصلحتی و نه اثر ديگری از آثار عبادات (مثل: ثواب و ...) بر آن



مترتب شود، بلکه لطف و مصلحت در انجام مأمور به (مثلاً نماز) علی وجه الامتثال (یعنی با نیت) است. پس در این صورت: احتمال داده می‌شود که لطف و مصلحت منحصر باشد در امتثال و نیت تفصیلی در صورت آشنائی به وجه الفعل (یعنی بداند کدام جزء واجب، کدام مستحب، کدام مکروه و ...) تا فعل علی وجه انجام شود. و لذا: کسانی از عدلیه که تصریح کرده‌اند به این که عبادات شرعیّه واجب شده‌اند به خاطر این که الطاف و مقرّبات هستند در واجبات عقلیه، خودشان تصریح کرده‌اند به وقوع واجب لوجوبه و مقترن بودنش با قصد وجه (یعنی نیت). و این (مطلب) در ما نحن فیه (که شخص جاهل است)، سخت و دشوار است (که بتواند عمل را با نیت انجام دهد). زیرا انجام‌دهنده اکثر نمی‌داند که این اکثر واجب است؟ یا اقلّ که در ضمن این اکثر محقق می‌شود. و لذا: برخی مثل علامه تصریح کرده‌اند و از عبارات برخی دیگرشان، وجوب تمیز (و تشخیص) اجزاء واجبه و اجزاء مستحبّه، فهمیده می‌شود، تا هر جزئی علی وجه (یعنی با نیت خاصّ خودش) انجام شود. حاصل و خلاصه مطلب این که:

پس: حصول لطف و مصلحت به سبب فعل انجام شده از جانب جاهل در ما نحن فیه (که اقلّ و اکثر باشد) نامعلوم است، بلکه ظاهر عبارت علماء، عدم تحصیل لطف و مصلحت در جاهل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۱

پس: باقی نمی‌ماند برای جاهل جز رهائی پیدا کردن از تبعات مخالفت با امری که متوجه اوست.

و لذا: این رهائی و نجات در مقام اطاعت و معصیت، یک واجب عقلی است و (چنین رهائی) ربطی به مسئله لطف ندارد، بلکه این (طاعت و معصیت) جریان دارد بر فرض عدم لطف در مأمور به بنا بر قول اشاعره، و عدم مصلحت در مأمور به بنا بر نظر برخی عدلیه (که مصلحت در امر را کافی می‌دانند).

و این تخلّص و رهایی (از جهنم) حامل می‌شود به واسطه انجام آن مقداری که می‌داند که اگر ترکش بکند، مستحق عقاب و مؤاخذه است و (آن اقل است) که واجب است انجام شود.

و اما آنکه زائد (و مشکوک) است، مؤاخذه به خاطر ترکش در صورت عدم البیان، قبیح است. [۱۲۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۲۱۱

### % تشریح المسائل

\* قبل از بیان اشکال دوّم مقدّمه بفرمائید رأی اشاعره نسبت به اوامر الهی چیست؟

معتقدند که اوامر و نواهی الهی:

۱- تابع اراده و میل اوست.

۲- تحت هیچ ضابطه‌ای در نیامده، قانونی بر آن حاکم نمی‌باشد.

۳- او به هر چه بخواهد امر می‌کند و هر وقت هم که بخواهد، آن را لغو و یا عوض می‌کند.

۴- این گونه نیست که اوامر و نواهی الهی دائر مدار مصالح و مفاسد باشد.

۵- حسن و قبح و یا مصلحت و مفسده تابع امر و نهی اوست.

یعنی: به هر چیزی که او امر کند، به دنبال امر او مصلحت و حسن از آن عمل انتزاع می‌شود یعنی: چون امر می‌کند، به دنبال آن



مصلحت می‌آید و حسن پیدا می‌شود، نه اینکه چون حسن و دارای مصلحت بود امر می‌آید. به عبارت دیگر: الحسن ما حسنه الشارع.

\* نظر امامیه در رابطه با اوامر و نواهی الهی چیست؟

اینست که: خدای تعالی حکیم است و کارهایش را از روی حکمت و نظم و حکمت انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۲

می‌دهد و لذا: به اموری که خود ذاتا حسن هستند امر می‌کند و از کارهایی که ذاتا قبیح و بد هستند نهی می‌کند و به عبارت دیگر حسن و قبح امور ذاتی است.

\* با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال دوم به اجرای اصل براءت در اینجا چیست؟

اینست که طبق عقیده امامیه:

اوامر شرعیه عموماً دارای دو جنبه هستند. مثلاً: أقيموا الصلاة:

۱- یک جنبه مولویتی دارد که از این حیث موافقت آن ثواب و مخالفت آن عقاب آور است.

۲- یک جنبه ارشادیت دارد که همان ارشاد به تحصیل آن مصلحت ملزمه‌ای است که در صلاة وجود دارد. چرا؟

زیرا: بنا بر قول خود شما، اوامر شرعیه مبتنی و دائر مدار یک سلسله مصالح ملزمه‌ای هستند که در متعلقاتشان یعنی مأمور به وجود دارد. که هدف اصلی از این امر مولی و صلاة عبد، دست‌یابی به آن مصلحت است.

آن‌گاه این مصلحت:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به، بدین معنا که:

ما را امر نموده علی‌ظاهر به نماز، و لکن درحقیقت ما مأمور به تحصیل یک مصلحت ملزمه هستیم.

منتهی از آنجا که صلاة سبب چنین مصلحتی است، ذکر سبب کرده و اراده مسبب نموده است.

۲- و یا از قبیل علت غائییه مأمور به یعنی غرض از آن می‌باشد. بدین معنا که: در ظاهر و در باطن مأمور به همان صلاة است، لکن علت غائی این امر نیل به آن مصلحت است.

به عبارت دیگر:

یک وقت مولی‌عبدش را امر می‌کند به یک عمل مرکبی مثلاً نماز، چرا که وظیفه عبد است که در این مورد مولای خود را اطاعت کند.

پس: هدف اطاعت مولی است و چنین امری نیز، امر مولوی است در چنین مواردی: اگر عبد شک کند که فلان جزء، در مأمور به

دخیل هست یا نه؟ قبح عقاب بلا بیان ایجاب می‌کند که آن جزء مشکوک بر عبد واجب نشود.

و لذا: اصل براءت جاری کرده، ذمه خود را از آن جزء بری می‌کند.

یک وقت هم مولی‌عبدش را امر می‌کند به یک عملی که غرض از آن امر، توصل و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۳

رسیدن به یک غرض و یا مطلوب دیگری است.

مثل: امر طیب به بیمارش، در رعایت برخی مسائل و تهیه معجون به خاطر نجات از فلان بیماری در چنین مواردی: اگر عبد شک

بکند که آیا فلان جزء، جزء ترکیب معجون هست یا نه؟

عقل می‌گوید: احتیاط کرده آن جزء را ضمیمه کن.

خلاصه این که: اگر مأمور به، فی نفسه مطلوب و مورد هدف باشد و عبد در جزء آن شک کند، باید در جزء مشکوک براءت

جاری کند.

اگر مأمور به، لغیره باشد، یعنی وسیله‌ای برای رسیدن به یک غرض باشد به لحاظ دست‌یابی به آن غرض، احتیاط در انجام آن جزء مشکوک لازم است.

\* پس: مراد از (المشهور بین العدلیه ان الواجبات الشرعیة انما وجبت ...) چیست؟

بیان کامل‌تری از اشکال دوم است به جریان براءت در ما نحن فیه، یعنی شک در جزئیت، مبنی بر این که:

اوامر شرعیه بر مبنای عدلیه تابع مصالح خفیه بوده و هیچ‌یک بی‌غرض نمی‌باشند.

یعنی: همان‌طور که امر طیب به تهیه معجون به دنبال یک غرض است، شارع نیز از امرش به صلاه و یا صوم و یا ... به دنبال دست‌یابی عبد به مصالح خفیه است.

و لذا گاهی که عبد اراده می‌کند که یک مأمور به مثلا نماز را اتیان کند، شک می‌کند که آیا اگر فلان جزء را به عنوان جزء نماز انجام ندهم، مصلحتی که در نظر حق تعالی است حاصل می‌شود یا نه؟

یعنی: همان‌طور که شک در محصل غرض طیب پیدا می‌شود، شک در محصل غرض امر مولوی هم پیدا می‌شود.

پس جناب شیخ طبق گفته خودتان مکلف باید در اینجا نیز احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز انجام دهد.

به عبارت دیگر: الواجبات الشرعیة، الطاف فی الواجبات العقلیة.

یعنی: آنچه که شارع واجب نموده است، معرف و مقرب واجبات عقلیه است.

\* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید ملاک کلی عقل در رابطه با مصالح و مفاصد چیست؟

اینست که: هر کجا مصلحت ملزمه‌ای وجود دارد بر بنده لازم است برای رسیدن به آن مصلحت ملزمه، مأمور به را انجام دهد.

یا هر کجا مفسده لازم الاحترازی هست، بنده باید به خاطر نجات از آن مفسده لازم، از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۴

انجام منهی عن خودداری کند.

پس: مصلحت ملزمه تحصیلش واجب، مفسده ملزمه، احترازش واجب است.

\* آیا عقل به تنهایی قادر است بر این که در هر جایی تشخیص دهد که فلان عمل دارای مصلحت ملزمه و فلان عمل دارای مفسده ملزمه است؟

۱- عقل: در برخی جاها صغری را درک کرده، و لذا پس از آن کبرای کلی را آورده حکم کلی را صادر می‌کند. فی المثل:

۱- ظلم مفسده ملزمه دارد.

۲- دفع مفسده ملزمه عقلا واجب است.

پس: دفع ظلم واجب است عقلا.

بنابراین: عقل در بسیاری از امور صغری را درک می‌کند و حکم یعنی کبرای کلی را نیز صادر می‌کند و لکن در برخی از جاها نیز از درک صغری ناتوان است.

فی المثل: عقل نمی‌تواند درک کند که نماز با این کیفیت خاصه یا روزه و یا حج، مصلحت ملزمه دارد یا نه؟

و لذا نمی‌تواند راجع به آن حکمی صادر نماید.

\* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید مراد از (الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة) چیست؟

اینست که: شارع صغریاتی را که از دسترس عقل شما خارج است و عقل شما از درک مصالح ملزمه در آنها ناتوان است به شما معرفی کرده تا معرف و مقرب مصالحی باشند که استیفای آنها عقلا لازم است.

به عبارت دیگر: تمام احکام شرعیه روی مصالح و مفاسدی دور می‌زند که اگر عقل بتواند آنها را تشخیص دهد، قطعاً مصالح را استیفا و از مفاسد دوری می‌کند.

یعنی: امر شرعی کشف از مصلحت می‌کند و عقل حکم به لزوم تحصیل آن مصلحت از طریق انجام آن عمل و لذا گفته می‌شود: کَلَّمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ وَ كَلَّمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ، حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ. نکته: آنجا که عقل صغری را درک کرده و تشخیص می‌دهد، حملش تنجیزی و غیر معلق است، و لذا پس از تشخیص صغری، کبرای کلی را صادر کرده و اقدام به صدور حکم می‌کند. لکن در بخش دوم که از تشخیص صغری ناتوان است و نیازمند به امر شارع است حکمش ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۵ تعلیقی است و نه تنجیزی.

یعنی: حکمش معلق است بر بیان و امر شارع، چرا که قطع نظر از امر شارع، عقل مصلحت فلان عمل را درک نمی‌کند تا منجزاً حکم نماید.

بله، به دنبال امر شاعر، حکم عقل هم تنجیزی می‌شود، چون که هر امر معلقی پس از حصول شرطش منجز می‌شود.

\* حاصل گفتار و لب کلام مستشکل در اینجا چیست؟

می‌گوید: حال که هدف اصلی از اوامر شرعیه رسیدن به مصالحی است که در متعلقات آنها موجود است می‌گوئیم عنوان لطیف و مصلحت ملزمه:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به.

۲- یا از قبیل غرض و علت غائیه است.

و لذا همان‌طور که شما خود گفتید، هر کجا مکلف، شک در محصل عنوان یا غرض پیدا کند، باید احتیاط کند.

به عبارت دیگر: اگر بنده‌ای روی جزئی از عمل شک کند که آیا این عمل بدون این جزء مرا به فلان مصلحت ملزمه می‌رساند و یا این که از فلان مفاسد دور می‌کند یا نه؟ باید احتیاط کند.

\* قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید نظر اشاعره و عدلیه در رابطه با مولویت و یا ارشادیت اوامر شرعیه چیست؟

۱- اشاعره معتقدند که:

کلیه اوامر شرعیه جنبه مولویت داشته و هدف از آنها تنها اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب است.

به عبارت دیگر: اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی افعال بوده می‌گویند: اوامر الهیه تابع مصالح و یا مفاسد خفیه نیستند، بلکه تابع مشیت خدای تعالی هستند، یعنی فی المثل:

مشیت او تعلق گرفته به این که نماز و یا روزه و یا ... را واجب و فلان عمل را حرام می‌کند.

و لذا: اوامر الهیه، مولوی محض اند، و به هیچ وجه جنبه ارشادیت ندارد.

۲- مشهور عدلیه معتقدند که: اوامر شرعیه دارای دو جنبه هستند.

یکی جهت مولویت، یکی هم جهت ارشادیت.

خود مشهور در اینجا دو دسته هستند:

۱- اکثر مشاهیر عدلیه بر آن اند که: اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامریه‌ای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۶

هستند که در متعلقات است آنها وجود دارد.

۲- برخی از عدلیه از جمله صاحب فصول و ... بر این باورند که: اگر مصلحت در نفس امر هم باشد کفایت کرده و لازم نیست که در مأمور به باشد.

مصلحت در نفس امر نیز عبارتست از:

توطین نفس، و تسلیم او در برابر مولی و نشان دادن روحیه انقیاد.

مثل: اوامر امتحائیه که مصلحت در خود امر است، چنان که در امر به حضرت ابراهیم در ذبح فرزندش، چنین است.

به عبارت دیگر: اوامر و نواهی شرعیه مصلحت می‌خواهد و لکن این مصلحت در مأمور به نیست بلکه خود امر است، مثل: اوامر امتحائیه، که مولی امر می‌کند تا عبد را مورد آزمایش و امتحان قرار دهد.

اما: عدّه‌ای بر این باورند که: تمام اوامر و نواهی الهیه روی مصلحت در امر و روی مصلحت در نهی است و در مأمور به هدف و غرضی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: هدف و غرض از مأمور به رسیدن به هدف نیست، بلکه مصلحت در خود امر و یا نهی وجود داشته که شارع امر و یا نهی فرموده است.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (مسأله البراءة و الاحتیاط غیر مبتیّه علی کون ...) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای اشاعره و لذا: می‌فرماید: مسأله براءت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مشهور عدلیه ندارد بلکه در مسلک اشاعره هم که منکر حسن و قبح ذاتی افعال و منکر غرض در افعال الهی یعنی همان اوامر حق هستند نیز مطرح است.

حال: بر مبنای اشاعره دیگر اشکال شک در محصل غرض معنا ندارد.

زیرا: بر این مبنا، غرضی وجود ندارد و مسئله سالبه به انتقاع موضوع است.

به عبارت دیگر: اوامر شرعیه بر مبنای اشاعره صددرصد مولوی بوده و جنبه ارشادیت ندارند تا شما سخن از احتیاط بکنید.

\* مراد از (او مذهب بعض العدلیّه المکلفین بوجود المصلحه فی الامر ...) چیست؟

- دومین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور لکن بر مبنای برخی از عدلیه، و لذا می‌فرماید:

مسأله براءت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مبنای اکثر عدلیه ندارد که می‌گویند: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها یعنی مأمور به و منتهی عنه وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۷

بلکه بر مبنای برخی از عدلیه از جمله صاحب فصول نیز مطرح است حال بر این مبنا نیز:

شک در محصل غرض بی‌معناست زیرا چه‌بسا در خود عمل و مأمور به اصلاً غرضی و مصلحتی وجود نداشته و مصلحت و غرض در خود امر امر باشد.

\* پس مراد از (انّ نفس الفعل من حیث هو، لیس لطفاً؛ و لذا لو ...) چیست؟

سومین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای مشهور عدلیه که معتقدند اوامر شرعیه دارای دو جنبه‌اند: جنبه مولویت و جنبه ارشادیت و لذا می‌فرماید: در ما نحن فیه جنبه ارشادیت مقدورمان نیست، پس به همان جنبه مولویت این اوامر جامه عمل می‌پوشیم.

به عبارت دیگر: اگرچه بر مبنای مشهور عدلیه، مصلحت در مأمور به و فعل مکلف است، لکن این گونه نیست که لطفیت یعنی مصلحت بر ذات العمل و پیکره آن از آن جهت که فعلی از افعال است مترتب شود.

مصلحت بر عملی مترتب می‌شود که دارای دو خصوصیت باشد:

۱- یکی اینکه به قصد امتثال امر انجام شود و الاً صحیح نبوده و موجب امتثال امر نمی‌گردد و هیچ مصلحتی بلکه هیچ اثری از آثار

عبادت صحیحه از قبیل: ارتقاء درجه، نورانیت باطنی، ثواب و ... بر آن مترتب نمی‌شود.

۲- یکی هم این که با قصد وجه انجام شود، بدین معنا که اگر جزئی واجب است به قصد وجوب و چنانچه جزئی مستحب است به قصد استحباب و ... انجام شود. چرا که نزد مشهور القدماء، قصد وجه نیز در صحت عمل و ترتب ثواب بر آن معتبر است. منتهی قصد وجه نیز بر دو قسم است:

الف: قصد وجه اجمالی ب: قصد وجه تفصیلی.

- مراد از قصد وجه اجمالی اینست که: مکلف نیت می‌کند که من فلان عمل را علی ما هو علیه من الوجه فی الواقع انجام می‌دهم، بدین معنا که:

اگر وجه این عمل در واقع وجوب است عمل من به قصد وجوب باشد.

و اگر وجه این عمل در واقع استحباب است عمل من به قصد همان استحباب باشد.

و لذا: قصد وجه به طور تفصیلی در اینجا مشخص نمی‌شود.

و مراد از قصد وجه تفصیلی اینست که:

مکلف حین العمل عمل را به طور معین و مشخص به نیت وجوب و یا ندب انجام می‌دهد، بدین معنا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۸

اجزاء واجب را کاملاً از اجزاء مستحب تشخیص داده و هریک را به نیت خودش انجام می‌دهد.

قصد وجهی در مصلحت عمل دخیل است که تفصیلی باشد.

\* مراد شیخ از مطالب فوق در پاسخش به اشکال مورد نظر چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه: نسبت به جزء مشکوک، قصد وجه تفصیلی برای ما ممکن نیست و الا نسبت به آن شک پیدا نمی‌کردیم. پس: رسیدن به مصلحت علی کلّ حال مقدور نیست تا که شک در محصّل غرض پیش آید و لذا: باید از خیر دستیابی به مصلحت گذشت، چرا که امکان ندارد.

بنابراین: باید کاری کنیم که جنبه مولوئیت این امر امثال نشود، یعنی باید کاری کنیم که از عقاب رها شویم.

تخلّص از عقاب ممکن نیست مگر با انجام آن مقداری از مأمور به که یقین داریم ترکش عقاب آور است، این مقدار همان اقلّ است.

اما: نسبت به اکثر که مشکوک فیه است و در مورد آن بیانی به ما نرسیده، آزادیم یعنی اگر آن را اتیان نکنیم، معاقب نیستیم، چون که عقاب بلا بیان قبیح است.

و این معنای اصل برائت است.

\* عبارة اخراى این پاسخ در قالب یک گفتگو چگونه است؟

می‌گوئیم: جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به اشکال مورد نظر بر چه مبنائی و چگونه است؟

می‌فرماید: ما روی مبنای مشهور عدلیه پاسخ می‌دهیم که می‌گویند: اوامر الهیه تابع حکم و مصالح خفیه‌اند به عبارت دیگر اوامر و نواهی الهیه روی حسن و قبح ذاتی اشیاء صادر شده‌اند.

با توجه به این مطلب: در اوامر مولوئیه، پیکره عمل به تنهائی ما را به هدف و مصلحت نمی‌رساند فی المثل: پیکره نماز بما هو نماز ما را به مصالح و حکم نمی‌رساند، و الا اگر پیکره نماز به تنهائی می‌توانست ما را به مصالح و حکم برساند، نیت نماز، شرعا و عقلا واجب نمی‌شد.

پس: امر مولوی برای رساندن به هدف نیازمند روح است و روح آن نیت است چون مأمور به امری که فاقد روح و نیت است،

بی‌خاصیت است.

\* جناب شیخ به طور خلاصه بفرمائید مرادتان از این مطالب چیست؟

اینست که: ممکن نیست آدم جاهل، نیتی را که باید داشته باشد، بتواند انجام دهد یعنی: خواهی نخواهی در نیت آدم جاهل کمبود وجود دارد چه احتیاط بکند و چه برائت جاری نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۱۹

فی المثل:

۱- اگر برائت جاری کرده و اقل را انجام دهد، نمی‌داند که این اقل واجب است یا نه؟

۲- و یا اگر احتیاط کرده اکثر را به جای آورد، باز قادر بر انجام آن به وجه تفصیلی نیست.

یعنی: نمی‌تواند بگوید: اکثر را به خاطر وجوب اکثر به جا می‌آورم قربه الی الله.

پس: آدم جاهل در بحث جزء مشکوک نمی‌تواند مثل آدم عالم، تفصیلاً نیت کند. و لذا با وجود این کمبود در نیت، فکر احراز مصلحت برای او ممکن نیست.

به عبارت دیگر: جاهلی که از اجرای نیت تفصیلی و کامل عاجز است، نمی‌تواند مصلحت و هدف منظور را احراز کند.

\* جناب شیخ چنین مکلفی چه باید بکند؟

باید از مصلحت واقعیه چشم‌پوشی کرده، کاری کند و عملی را انجام دهد که نزد خدا مسئول نبوده و عذاب اخروی نداشته باشد.

و لذا باید: آن اجزائی را که به وجوبشان یقین دارد انجام دهد، و اجزائی را که در وجوبشان شک دارد:

اگر خواست احتیاطاً به انجامشان همّت کند و چنانچه نخواست قبح عقاب بلا بیان جاری کرده اقل را انجام دهد.

این عمل برائت نامیده می‌شود.

\* چه اشکالاتی بر پاسخ شیخ (ره) وارد است؟

۱- ایشان در مباحث قبلی فرموده: قصد وجه معتبر نیست بلکه قصد امتثال است که معتبر است.

۲- به فرض که قصد وجه معتبر باشد باز هم مختص به مواردی است که قصد وجه در آنجا ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۳- پاسخ شیخ تنها در عبادات قابل قبول است و حال آنکه بحث در اینجا اعم از واجبات عبادی و توصلی است.

### نکته‌ها:

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به اشکال مزبور نسبت به حکم به برائت چیست؟

ابتدا از اشکال مورد نظر گزارشی ارائه کرده و سپس به نقد آن پرداخته‌اند و لذا می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۰

رأی مشهور میان عدلیه اینست که: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسد در مأمور به و منتهی عنه است، و واجبات شرعی، لطف‌های ربّانی در واجب‌های عقلی است

۱- این عنوان‌های نفس‌الامری (یعنی مصلحت و لطف)، یا همان مأمور به با امر نفسی است و تعلق اوامر به چیزی ظاهری مثل نماز، روزه، حج و امثال آن است.

زیرا اوامر، ایجادکننده مأمور به نفس‌الامری هستند، و اوامر ارشادی محض می‌باشند، که مولی با آن، به مأمور به نفس‌الامری

ارشاد کرده است، چرا که بندگان، علم به کیفیت به دست آوردن متعلقات‌های اوامر واقعی نداشتند، و اگر عقل بر این مصالح و ایجادکنندگان آن اطلاع پیدا می‌کرد، حکم به لزوم بجا آوردن آنها می‌کرد.

پس: مصلحت‌ها و لطف‌ها همان مأمور به با امر نفسی هستند؛ و متعلقات‌های تکالیف، در ظاهر شرع، همان محصل‌ها و ایجادکننده‌ها می‌باشند. و اوامر آنها جنبه ارشادی و مقدمی دارد.

و لذا: اگر شک در محصل و ایجادکننده باشد، حکم می‌شود به وجوب احتیاط.

۲- و یا این که این مصلحت‌ها و لطف‌ها از قبیل غرض‌های دعوت‌کننده به اوامر می‌باشند، که غرض او جز با بجا آوردن اکثر احراز نمی‌گردد.

به عبارت دیگر: تحصیل غرض، علت تامه برای تعلق تکلیف به متعلق است و همان‌طور که ایجاد معلول جز با علت آن، و نابودی آن جز با نابود کردن علت آن ممکن نیست. ۱- در ساقط کردن اوامر باید غرض‌هایی را که به اوامر دعوت می‌کنند، نابود کرد.

۲- و برای احراز سقوط غرض‌ها، باید به دست آوردن آنها را احراز کرد و با بجا آوردن اقل، شک در احراز مصلحت‌ها و در نتیجه، شک در سقوط اوامر پیش می‌آید.

پس: با علم به ثبوت امرها، باید علم به سقوط آنها نیز حاصل شود و این جز با بجا آوردن اکثر ممکن نیست.

سپس در تقریر این اشکال از لسان مستشکل می‌فرماید: تفاوت میان این دو صورت، از چیزهایی نیست که احتمال پنهان شدن را داشته باشد.

زیرا:

۱- محصل صورت اول اینست که مأمور به با امرهای نفسی، همان مصالح و لطف‌ها می‌باشند.

۲- و محصل صورت دوم اینست که امرهای نفسی همان چیزهایی هستند که به متعلقات‌ها در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۱

ظاهر شرع تعلق گرفته‌اند و لکن تعلق آنها به جهت ترتیب آثار و حاصل شدن مصلحت‌ها و لطف‌هاست.

پس: مادامی که این غرض‌ها حاصل نشود، اوامر ساقط نمی‌گردند.

سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید: بر شخص دارای تأمل پوشیده نیست که توضیحی که ذکر کردیم تقریباً با آنچه جناب شیخ افاده فرموده است، موافق است.

زیرا بدیهی است کلام شیخ که فرمود: ۱- لطف یا حقیقتاً همان مأمور به است و یا غرض برای امر، که تحصیل علم به حاصل شدن لطف واجب می‌باشد.

۲- چنان که وقتی مولی دستور به معجونی دهد و بداند که مراد از آن معجون آسان کردن صفرا است، به گونه‌ای که درحقیقت همان مأمور به است. و یا آسان کردن صفرا غرض از مأمور به است ظاهر و بلکه مانند نص است در این که مصلحت و لطفی که در شق اول، مأمور به بوده است، در شق دوم، غرض از امر می‌باشد. [۱۲۷]

\* پاسخ امام خمینی (ره) به شق اول این اشکال چیست؟

می‌فرماید: اولاً: مسئله تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه، شعبه‌ای از مسئله کلامی معروف است که خدای تعالی افعال را برای غرضی انجام می‌دهد. و اراده گزارف بر خدای تعالی ممتنع است، چرا که مستلزم عبث و بیهودگی در فعل خداوند و ظلم بر بندگان می‌باشد.

پس: اوامر و نواهی چون از افعال اختیاری خدای تعالی هستند، باید دارای غرض و غایتی باشند؛ این نظر در مقابل نظر اشاعره است، که: در مطلق افعال خداوند، غرض و غایت‌ها را نفی می‌کنند.



اما امثال این ادله کلامی، ادعای نفسی بودن امرهای متعلق به این عنوان‌ها و مصلحت‌ها را اثبات نمی‌کند، چنان که وجود مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه را اثبات نمی‌کند.

زیرا: ممکن است غرض در خود امر باشد، و یا این که متعلق‌ها در ظاهر شرع از قبیل خود غرض‌ها، محبوبیت ذاتی داشته باشند، و یا این که غرض از آنها چیز دیگری باشد که ما نمی‌دانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۲  
خلاصه این که: این دلیل‌ها به فرض تمام بودنشان، دلالت بر تعلق اوامر به مصلحت‌ها و لطف‌ها نمی‌کند. ثانیاً: تعلق اوامر به مصالح نفس الامری بر خداوند محال است، چرا که مستلزم بیهودگی بر خداوند است. زیرا تعلق پیدا کردن امرها به متعلق‌ها، تنها برای برانگیختن، تحریک و وادار کردن به سوی متعلق‌هاست. پس: باید این اوامر از چیزهایی باشند که امکان تحریک و برانگیختن به سوی متعلق را داشته باشند.

از طرفی معقول نیست که امرهای نفس الامری که به مکلفین نرسیده است به عنوان‌های واقعی‌ای که نزد ایشان مجهول و نامعلوم است، تعلق گرفته باشد و برانگیزاننده به سوی آنها به حسب آیند.

پس: تعلق اوامر به متعلق‌های نفس الامری جز لغو (که بر خداوند ممتنع است) نمی‌باشد.

\* پاسخ امام خمینی (ره) به شق دوم اشکال مزبور چیست؟

می‌فرماید از آنچه گفتیم پاسخ شق دوم نیز آشکار می‌گردد، زیرا آنچه دلیل کلامی به آن اقامه گردیده، امتناع بدون غرض بودن فعل خدای تعالی است اما این که غرض به چه چیزی استوار است، هیچ دلالتی بر آن وجود ندارد. و احتمال این که غرض ذاتا در خود امر و یا در مأمور به باشد، اشتغال را نفی می‌کند و از قبیل اقل و اکثر می‌گردد.

۱- با این که عقل جز به بیرون رفتن از زیر بار تعهد، به مقدار اشتغال ذمه‌ای که دارد حکم نمی‌کند، در صورتی که بر غرض حجت اقامه نگردد، عقل حکم به لزوم تحصیل آن نمی‌کند.

۲- و زمانی که جز بر اقل حجت اقامه نشده، عقل به انجام اقل حکم نمی‌کند.

پس: اگر به جهت باقی بودن غرض، امر ساقط نشود، قصور و کوتاهی از طرف مولی می‌باشد که اقامه حجت یا ایجاب احتیاط نکرده است.

بنابراین: ۱- به طور کلی کشف غرض، تنها به مقداری که بر آن حجت اقامه شده، می‌باشد و با بجا آوردن آنچه که حجت بر آن اقامه گردیده، کیفر بر اضافه‌تر از آن، عقاب بلا بیان و بدون دلیلی است.

۲- علم پیدا کردن به سقوط امر به این معنای مورد ادعا یعنی تحصیل غرض، برای ما ممکن نیست، چرا که احتمال دارد چیزهای دیگری نیز دخالت داشته باشند که به ما نرسیده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۳

پس: ما می‌توانیم بگوئیم که: با انجام دادن اقل، امر فعلی ساقط و غرض حاصل می‌گردد، و الا بر مولی واجب بود که احتیاط را واجب نماید، که در غیر این صورت نقض غرض بر مولی لازم می‌آید.

مضافاً بر این که: اگر بعضی از اطراف علم اجمالی، از حیث عنوان مجهول باشد (به نحوی که هیچ‌وقت در ذهن مکلف خطور نکند) منجز نمی‌باشد.

زیرا منجز شدن آن بستگی دارد بر امکان باعیت و برانگیختن نسبت به تمام اطراف علم اجمالی، و حال آنکه وقتی برخی از اطراف از جهت عنوان مجهول باشند، امکان برانگیختن به سوی آن طرف وجود ندارد.

\* با توجه به مطالب مذکور نظر ایشان در ما نحن فیه چیست؟



می‌فرماید محلّ بحث ما نیز این چنین است.

زیرا: هیچ تکلیفی وجود ندارد، مگر این که احتمال داده می‌شود که جزء دیگری داشته باشد که آن جزء در سقوط غرض تأثیر داشته و لکن از ما پنهان مانده است.

زیرا بر دلیل آن جزء اطلاع پیدا نکرده‌ایم.

پس: امکان دارد نماز، جزء یا شرط دیگری داشته باشد که به ما نرسیده و در سقوط غرض، دخالت داشته است.

در نتیجه: علم به این که غرض یا به اقل استوار است یا اکثر و یا به اکثر با چیز دیگری که ما نمی‌دانیم، امکان ندارد که منجز باشد. سپس می‌فرماید: آنچه جناب شیخ افاده کرده و فرموده‌اند که: احتمال دارد قصد وجه یا قصد تمیّز در مأمور به دخالت داشته و در ساقط شدن غرض مؤثر باشد، درحالی که مکلف قدرت بجا آوردن آن را ندارد به آنچه ما گفتیم نزدیک تر است.

به عبارت دیگر: هر گاه بعضی از اطراف علم اجمالی، از اول غیر مقدور باشند، منجز نمی‌باشند و آنچه محلّ بحث ماست این چنین است.

زیرا ما نمی‌دانیم که غرض به اکثر استوار است یا به اقلّ به صورت مطلق و یا به اقل با قصد وجه و تمیّز که باید به گونه تفصیلی باشد و نه اجمالی. و معلوم است که تحصیل غرض به این گونه، از اول خارج از قدرت بوده است پس: چنین علمی منجز نیست. [۱۲۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۴

متن فی‌ان قلت: إنّ ما ذکر فی وجوب الاحتیاط فی المتباینین بعینه موجود هنا، و هو أنّ المقتضی - و هو تعلق الواقعی بالأمر الواقعی المراد بین الأقلّ و الأكثر - موجود. و الجهل التفصیلی به لا یصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر، كما تقدّم فی المتباینین حرفا بحرف.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقلی عن توجه التكلیف بالمجهول إلى المكلف؛ لحکم العقل بقبح المؤاخذه علی ترك الأکثر المسبّب عن ترك الجزء المشکوک من دون بیان، و لا یعارض بقبح المؤاخذه علی ترك الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ و لا یعارض بقبح المؤاخذه علی ترك الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ إذ یکفی فی بیان المسوّغ للمؤاخذه علیه العلم التفصیلی بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فی ضمن الأكثر، و مع هذا العلم لا یقبح المؤاخذه.

\*\*\* ترجمه

## اشکال:

اگر بگوئید: آنچه در وجوب احتیاط در متباینین گفته شد، عینا در اینجا نیز موجود بوده و جریان دارد و آن اینست که:

۱- مقتضی؛ که همان تعلق وجوب واقعی به یک عمل واقعی است که مردد میان اقلّ و اکثر است (همان‌طور که آنجا مردد بود میان متباینین)، موجود است.

۲- و جهل تفصیلی به (این که این عمل اقل است یا اکثر) صلاحیت برای مانعیت ندارد نه از وجود مأمور به و نه از توجه امر (به جاهل)، همان‌طور که در متباینین یکی به یکی بررسی و مطلب گذشت.

## پاسخ:

می‌گوییم که: در اینجا ما این را اختیار می‌کنیم که جهل تفصیلی مانع عقلی است از توجه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۵

تکلیف به جزء مشکوک به سوی مکلف، (چون که جهل تفصیلی منحل می‌شود)، به دلیل حکم عقل به قبح مؤاخذة به سبب ترک اکثری که مسبب از جزء مشکوک است بدون بیان.

و لذا تعارض نمی‌کند با قبح مؤاخذة به سبب ترک اقل از آن جهت که واجب نفسی است.

زیرا: در بیان مسوِّغ جهت مؤاخذة علی الأقل، علم تفصیلی به این که آن اقل به تنهایی مطلوب شارع است و یا در ضمن انجام اکثر، کفایت می‌کند و با وجود این علم تفصیلی مؤاخذة به سبب ترک اقل قبیح نمی‌باشد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* قبل از بیان اشکال بفرمائید نظر جناب شیخ در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام چه بود؟  
قائل به احتیاط بود و فرمود: باید جمع بینهما کرد، یعنی: هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

\* دلیل جناب شیخ بر حکم مزبور چه بود؟

این بود که مقتضی برای وجوب احتیاط واجب و مانع از آن هم مفقود است.

\* مقتضی چه بود؟

این بود که خطابات وارده موارد علم اجمالی را نیز شامل است، و در این مورد ما خطاب منجز داریم.

منتهی نمی‌دانیم که مخاطب به خطاب صلّ الظهر هستیم یا صلّ الجمعة.

پس: باید احتیاط کرده، هر دو را بخوانیم.

\* چرا مانع مفقود است؟

زیرا مانع جهل تفصیلی است بدین معنا که اجمالا می‌دانم و لکن تفصیلا نمی‌دانم، پس جهل تفصیلی دارم.

اما: جهل تفصیلی؛ نه از ایجاد مأمور به از سوی عبد مانع است و نه از تنجز خطاب واقعی از سوی مولی.

\* چرا جهل تفصیلی مانع از ایجاد مأمور به از سوی عبد نیست؟

زیرا جهل تفصیلی در صورتی مانع است که قصد تعیین و تمیز در عبادت لازم باشد در این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۶

جا: چنین قصدی لازم نیست، اگر هم لازم و معتبر باشد مربوط به مواردی است که ممکن باشد.

و حال آنکه در اینجا ممکن نیست.

پس: با جهل تفصیلی هم می‌توان احتیاط نمود و مأمور به واقعی را انجام داد.

\* چرا جهل تفصیلی مانع از تنجز خطاب واقعی از سوی مولی نیست؟

به دو دلیل: ۱- اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد، مستلزم اینست که: مخالفت قطعی با علم اجمالی نیز جایز باشد، بدین معنا که

نه ظهر خوانده شود نه جمعه.

اللازم باطل، فالملزوم مثله.

۲- و اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد، مستلزم اینست که جاهل مقصر هم آزاد باشد و عقابش قبیح، زیرا: ۱- جاهل مقصر نیز

علم اجمالی کبیر دارد به وجود یک سلسله واجبات در اسلام و لکن تفصیلاً نمی‌داند که این واجبات چه هستند.

۲- این مکلف جاهل تفحص در تشخیص این واجبات نمی‌کند.

پس: نباید عقاب داشته باشد.

اما: اللازم باطل (چون جاهل قاصر در حکم عالم است) فالملزوم مثله.

\* حاصل بیان شیخ در اینجا چیست؟

۱- اینست که: مقتضی موجود است، مانع هم مفقود است.

۲- فیؤثر المقتضی اثره.

فیجب الاحتیاط بالجمع بین الظهر و الجمعة.

\* با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال سوّم به جریان برائت در ما نحن فیه چیست؟

اینست که: چه اشکال دارد که در باب اقل و اکثر نیز همین حکم را قائل شده احتیاط یعنی:

انجام اکثر و جزء مشکوک را واجب بدانید؟

\* قبل از بیان پاسخ شیخ مقدمه بفرمائید تفاوت اساسی باب اقل و اکثر با باب دوران بین المتباینین در چیست؟

در اینست که: ۱- علم اجمالی در دوران بین المتباینین منحل نشده و به قوت خویش باقی است پس: مقتضی احتیاط نیز موجود است.

۲- اما علم اجمالی در باب اقل و اکثر بدوی است، یعنی: در بدو امر انسان می‌پندارد که علم اجمالی دارد و لکن با اندکی دقت متوجه می‌شویم که:

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقل داریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۷

ب: یک شک بدوی نسبت به اکثر داریم.

پس: نسبت به اکثر، علمی که سبب احتیاط شود وجود ندارد.

\* دومین تفاوت اساسی باب اقل و اکثر با باب دوران بین المتباینین چیست؟

۱- در باب اقل و اکثر درست است که علم تفصیلی به وجوب اقل و انجام آن داریم و لکن نمی‌دانیم که وجوب انجام اقل، یک

وجوب نفسی و استقلالی است یا یک وجوب ضمنی و مقدمی؟

\* آیا این تفاوت در معیار حکم عقلی تأثیری دارد؟

خیر تأثیری ندارد در معیار حکم عقلی مهم اصل وجوب است که سبب می‌شود عقل انسان برای انجام مأمور به تحریک شده و بداند که در اثر ترک آن، مستحق عقوبت است.

\* با توجه به مقدماتی که گذشت پاسخ شیخ به اشکال مورد نظر چیست؟

می‌فرماید: جهل تفصیلی، طبق همان دو مدرک و سندی که ذکر شد: در متباینین نتوانست مانع از تنجز خطاب و وجوب احتیاط شود. و لکن در اینجا یعنی در باب اقل و اکثر به حکم عقل مانع از تنجز تکلیف است همان‌طور که در شبهات بدویّه مانع بود.

\* چرا جهل تفصیلی در باب متباینین با باب اقل و اکثر فرق می‌کند؟

زیرا: جهل تفصیلی:

۱- در باب متباینین لا ینحل است، یعنی منحل نمی‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

۲- اما در باب اقل و اکثر ینحل است، یعنی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

حال: مخالفت با علم تفصیلی جایز نبوده و باید مورد عمل قرار گیرد، لکن نسبت به طرف دیگر یعنی شک بدوی اصل براءت جاری می‌شود.

فی المثل: اقل (یا ۹ جزء)، یقینی و قدر متیقن است و لذا با قاطعیت می‌گوئیم واجب است و باید اتیان شود.

اما اکثر (یا جزء دهم) مشکوک است به شک بدوی که محل اجرای براءت است.

خلاصه این که: مناط در باب اقل و اکثر و باب شبهات بدویه یکی است و آن قبح عقاب بلا بیان است و لذا: در باب اقل و اکثر نیز، نسبت به اکثر و جزء مشکوک بیانی وجود ندارد، پس ترکش هم عقابی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۲۸

\* جناب شیخ اگر مستشکل بگوید قبح عقاب بلا بیان نسبت به اکثر، معارض است با قبح عقاب بلا بیان نسبت به اقل، چون که در اقل هم شک داریم که وجوبش نفسی است یا غیری؟

عقاب به خاطر ترک اقل نیز قبیح است آن‌گاه: چون هر دو قاعده قابل جریان نیست، تعارض کرده، هر دو ساقط می‌شوند به عبارت دیگر ممکن است کسی بگوید:

بله طبق گفته شما وجوب اقل متیقن است و ما هم قبول داریم و لکن ما نمی‌دانیم که این وجوب اقل یک وجوب نفسی است و یا یک وجوب غیری؟

یعنی: اگر اکثر در واقع واجب باشد آن ۹ جزء (یعنی اقل) می‌شود واجب غیری اگر اقل واجب باشد واقعا، آن ۹ جزء (یعنی خود اقل) می‌شود واجب نفسی و لذا: این قدر متیقنی که شما عنوان می‌کنید مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن چه پاسخ می‌دهید؟

به او پاسخ می‌دهیم: در جانب اقل جای این قانون نمی‌باشد، چرا که ما علم تفصیلی داریم به این که اقل مطلوب شارع است، یا مستقلا و یا در ضمن اکثر.

پس: یقین تفصیلی داریم که مخالفت با اقل عقاب دارد، یا به خاطر ترک خودش و یا به خاطر این که ترک آن سبب ترک اکثر می‌شود، و این‌ها در مناط حکم عقلی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: تردید در وجوب نفسی و یا وجوب غیری اقل، هیچ تأثیری در انحلال جهل تفصیلی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی ندارد.

چه وجوب اقل نفسی باشد و چه غیری، شما نمی‌توانید در اقل براءت جاری کنید. چرا که ترک اقل یعنی ۹ جزء عقاب دارد.

یا از این جهت که ۹ جزء واجب نفسی بوده و آن را ترک کرده‌اید و یا از این جهت که ترکش موجب ترک واجب نفسی یعنی اکثر شده است.

به هر حال: انجام اکثر بدون انجام اقل از محالات است، چرا که ترک اقل موجب ترک اکثر است، مگر می‌شود بدون انجام آن ۹ جزء ادعا کرد که اکثر را انجام داده‌ایم.

و لذا: وقتی به دلیل علم تفصیلی به اقل نتوانیم در آن براءت جاری کنیم، اتیانش کرده و در اکثر که جزء مشکوک است براءت جاری می‌کنیم، تعارضی هم با هم ندارند.

\* پس چرا در متباینین در هریک از دو طرف براءت جاری کنیم با دیگری تعارض می‌کند؟

زیرا قدر متیقنی در کار نیست، بر خلاف ما نحن فیه یعنی اقل و اکثر ارتباطی که اقل قدر متیقن است.

\*\*\*

متن ما ذکر فی المتباینین - سندا لمنع كون الجهل مانعا: من استلزامه لجواز المخالفة القطعیة، و قبح خطاب الجاهل المقصّر، و كونه معذورا بالنسبة إلى الواقع - مع أنه خلاف المشهور أو المتفق علیه، غیر جار فیما نحن فیه.

أما الأول: فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعیة لكونها مخالفة معلومة بالتفصیل؛ فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصیلا و إن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك أو لترك ما هو سبب فی تركه و هو الأ-كثر؛ فإنّ هذا العلم غیر معتبر فی إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرّمات، دفع العقاب، و لا یفرّق فی تحريكه بین علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

و أما عدم معذوريّة الجاهل المقصّر، فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، و هو العلم الإجماليّ بوجود واجبات و محرّمات كثيرة في الشريعة، و أنّه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجماليّ الموجود في المقام؛ إذ الموجود في المقام علم تفصیليّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه، و شكّ في أصل وجوب الزائد و لو مقدّمة.

و بالجملة: فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط؛ لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصیلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا.

و دوران الإلزام في الأقلّ بین كونه مقدّميا أو نفسيا، لا یقدح في كونه معلوما بالتفصیل؛ لما ذكرنا: من أنّ العقل یحكم بوجوب القيام بما علم إجمالا- أو تفصیلا إلزام المولى به على أيّ وجه كان، و یحكم بقبح المؤاخذه على ما شكّ في إزمائه، و المعلوم إزمائه تفصیلا هو الأقلّ، و المشكوك إزمائه رأسا هو الزائد، و المعلوم إزمائه إجمالا هو الواجب النفسی المرّدّد بین الأقلّ و الأكثر، و لا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصیليّ و مشكوك، كما في كلّ معلوم إجماليّ كان كذلك، كما لو علم إجمالا بكون أحد من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۰

الإتيان اللذين أحدهما المعین نجس، خمرًا: فإنّه یحكم بحلّیه الطاهر منهما، و العلم الإجماليّ بالخير لا یؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

\*\*\* ترجمه مطالبی که در متباینین ذکر شد تا سندی باشد بر منع بودن جهل تفصیلي از جمله:

۱- استلزام آن بر جواز مخالفت قطعیه، ۲- قبح عقاب جاهل مقصر و معذور بودن او نسبت به واقع، در صورتی که این خلاف مشهور یا خلاف متفق علیه است، در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر جریان ندارد.

و اما مدرک اول: (چرا در اینجا جاری نیست؟)

زیرا عدم جواز مخالفت قطعیه به خاطر اینست که مخالفت با معلوم بالتفصیل است چون که واجب بودن اقل به معنای استحقاق عقاب به سبب ترک اقل (نفسی باشد یا غیری) تفصیلا معلوم است؛ اگر چه معلوم نباشد که عقاب به خاطر ترک واجب نفسی است و یا به خاطر این که ترک اقل موجب ترک اکثر (است که عقاب آور است).

پس: این علم (که بدانیم وجوب نفسی است یا غیری) در دستور عقل به انجام اقل، لازم و معتبر نیست.

زیرا ملا-ک این که عقل انسان را تحریک می کند به انجام واجبات و ترک محرّمات دفع عقاب است. و (عاقل)، در مقام تحریک فرقی نمی گذارد بین این که بداند که عقاب به خاطر واجب نفسی بودن اقل است یا به خاطر ترک اکثر که مستند است به ترک اقل.

و اما مدرک دوم، یعنی عدم و معذوریت جاهل مقصر در اینجا: به خاطر آن وجهی است که جاهل به خاطر آن نسبت به نفس تکلیف مستقل معذور نیست و آن علم اجمالی (غیر منحل) به وجوب واجبات و محرّمات بسیاری در شریعت است، که اگر (این علم اجمالی) نبود، اخلال در شریعت لازم می آمد. و نه به خاطر علم اجمالی موجود که در این مقام (اقل و اکثر) موجود است.

زیرا علم اجمالی موجود در این مقام، مرگب از: ۱- علم تفصیلي است و آن وجوب اقل است به معنای ترتّب عقاب به خاطر ترک

(اقل) ۲- و شکی بدوی در اصل وجوب (جزء) زائد (که آیا واجب است یا نه) و لو این که (واجب هم باشد وجوبش) مقدمی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۱

### (علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است)

خلاصه این که: علم اجمالی در ما نحن فیه (یعنی باب اقل و اکثر)، تأثیری در وجوب احتیاط ندارد. به خاطر این که یک طرف علم اجمالی معلوم الإلزام تفصیلاً است و طرف دیگرش مشکوک الإلزام رأساً است.

و دوران الزام در اقل، بین این که (این اقل) واجب نفسی است یا مقدّمی ضرر و آسیبی به معلوم تفصیلی بودنش (یعنی استحقاق العقاب بترکه) نمی‌رساند. چرا که عقل حکم می‌کند به وجوب قیام به وظائفی که اجمالاً معلوم است (مثل ظهر و جمعه) یا تفصیلاً معلوم است (مثل وجوب اقل) که مولی او را به این عمل ملزم کرده است به هر وجهی که باشد (چه نفسی و چه غیری). و حکم می‌کند به قبح مؤاخذه بر عملی که شک می‌شود در الزام به آن.

آنچه (در ما نحن فیه) الزامش تفصیلاً معلوم است، اقل است (که در آن معذور نیستیم)، و آنچه الزامش رأساً مشکوک (به شک بدوی) است، مقدار زائد (یعنی اکثر) است.

و آنچه الزامش اجمالاً معلوم است همان واجب نفسی مردّد میان اقل و اکثر است. و لذا:

پس از انحلالش (انحلال این علم اجمالی) به یک علم تفصیلی و یک شکّ بدوی بدان توجهی نمی‌شود، چنان که در هر معلوم اجمالی وضعیّت چنین است. همان‌طور که اگر اجمالاً معلوم باشد که یکی از انائین معیناً خمر است، حکم می‌شود به حلّیت آن یکی ظرف دیگر که پاک است، و لذا علم اجمالی به خمر در وجوب اجتناب از آن مؤثر نیست (پس در آن یکی که مشکوک است برائت جاری می‌کنیم).

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مراد از (و ما ذکر فی المتباینین، سندا یمنع کون الجهل مانعا: من ...) چیست؟

اشاره به آن دو سندی است که در متباینین ذکر گردید و دلیل گرفته شد بر این که جهل تفصیلی مانع نبوده و نمی‌توان آن را بهانه نمود.

\* سند اوّل چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مورد بهانه و یا مانع از تنجّز تکلیف از سوی مولی باشد، مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است، چرا که نه ظهر خوانده می‌شود، نه جمعه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۲

\* چرا این سند در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا جریان جهل تفصیلی در باب اقل و اکثر مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی نبوده و تالی فاسد مذکور در متباینین را ندارد.

زیرا: ۱- اقل وجوبش معلوم بالتفصیل است و علی کلّ تقدیر باید انجام شود و الاّ معاقب خواهیم بود.

۲- ترک اکثر موجب مخالفت قطعیه نمی‌شود.

\* چرا ترک اکثر در اینجا موجب مخالفت قطعیه نمی‌شود؟

زیرا: جهل تفصیلی در اینجا منحل می‌شود به یک معلوم بالتفصیل و یا علم تفصیلی و به یک مشکوک به شک بدوی. اما علم تفصیلی در اینجا به معنای استحقاق عقاب است به سبب ترک اقل.

در نتیجه: اقل یعنی معلوم بالتفصیل را که ترکش موجب عقاب است عمل می‌کنیم و در اکثر یعنی جزء مشکوک به شک بدوی براءت جاری می‌کنیم.

\* سند دوم چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مانع باشد از تنجز تکلیف از جانب مولی مستلزم اینست که: جاهل مقصر نیز معذور باشد.

یعنی: می‌تواند جهلش را بهانه گرفته، بگوید: چون جاهل بوده و نمی‌دانستم، پس معذورم و نباید مؤاخذه شوم.

\* چرا این سند در باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا اگرچه در هر دو باب علم اجمالی موجود است و لکن: علم اجمالی جاهل مقصر در باب متباین علم اجمالی کبیر است، یعنی او می‌داند که یکی از دو طرف بر او واجب و یا حرام است، پس باید احتیاط کند.

اما: علم اجمالی در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر انحلال پیدا می‌کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

حال: ۱- شک بدوی محل اجرای اصل براءت است و نه اصالة الاحتیاط، پس: نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است براءت جاری می‌کنیم و نسبت به اقل که معلوم بالتفصیل یعنی قدر متیقن است اقدام به اتیان می‌کنیم.

به عبارت دیگر: این یک قاعده کلی است که در هر کجا که علم اجمالی منحل شود به یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۳

علم تفصیلی و یک شک بدوی، دیگر وجهی برای وجوب احتیاط وجود ندارد.

فی المثل: شما علم تفصیلی دارید به این که مایع موجود در ظرف X از دو ظرفی که در برابر شما است، نجس است.

سپس علم اجمالی پیدا می‌کنید که یکی از این دو ظرف خمر است. در اینجا: ظرف دیگر که Y هست محکوم به حلیت و طهارت است، و این علم اجمالی شما از کار می‌افتد. چرا؟

زیرا یک طرف که ظرف X است و شما معینا و مشخصا می‌دانید نجس است علی کل تقدیر واجب الاجتناب است.

پس: طرف دیگر که ظرف Y هست، مشکوک به شک بدوی است و لذا اصل براءت و حلیت در آن جاری می‌شود.

خلاصه این که، علم اجمالی:

۱- در متباین لا ینحل است و حال آنکه در اقل و اکثر ینحل است.

۲- در متباین قدر متیقن وجود ندارد و حال آنکه در اقل و اکثر، قدر متیقن وجود دارد.

۳- این قدر متیقن عقلا واجب الاتیان است و لذا فرقی نمی‌کند که نفسی باشد یا غیری.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۴

متن ممّا ذکرنا یظهر: أنّ یمکن التمسک فی عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه؛ فإنّها سلیمة فی هذا المقام عن المعارضه بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصیلا فلا یجری فیہ الأصل.



و تردّد وجوبه بین الوجوب النفسی و الغیری مع العلم التفصیلی بورود الخطاب التفصیلی بوجوبه بقوله: وَ رَبُّكَ فَكَبِّرْ [۱۲۹]، و قوله: وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ [۱۳۰]، و قوله:

فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ [۱۳۱]، و قوله: اِرْكَعُوا وَ اسْجُدُوا [۱۳۲]، و غیر ذلك [۱۳۳] من الخطابات المتضمنة للأمر بالاجزاء لا يوجب جریان اصالة عدم الوجوب او اصالة البراءة لكن الإنصاف: أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة؛ لأنه: إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه، فهو و إن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف: أن استصحاب عدم التكليف المستقل [۱۳۴]- وجوبا أو تحريما- لا ينفع في دفع [۱۳۵] استحقاق العقاب على الترك أو الفعل؛ لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب و الحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع.

و قد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجّيته، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۵

قلنا: إن الشك في حجّيته كاف في التحريم و لا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل [۱۳۶].

و إن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسی المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدم في الأقل، فلا تبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسی و الغیری.

\*\*\* ترجمه

### امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر

از آنچه گفتیم روشن می شود که: در عدم وجوب اکثر، تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب ممکن است. زیرا که این استصحاب در این مقام (اقل و اکثر) سالم و مصون از معارضه با اصالة عدم وجوب اقل است. چون که وجوب اقل معلوم تفصیلی است (که نه جای استصحاب است و نه جای براهت). پس اصل در آن جاری نمی شود.

و تردّد وجوب اقل میان واجب نفسی بودن و واجب غیری بودن، با وجود علم تفصیلی به ورود خطاب تفصیلی به وجوب این اقل به واسطه این کلمات خداوند که می فرماید:

رَبُّكَ فَكَبِّرْ، وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ، فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ، اِرْكَعُوا وَ اسْجُدُوا و دیگر خطباتی که متضمن امر به اجزائند و موجب جریان اصالت عدم وجوب و یا جریان اصالة البراءة نمی شوند.

### (مناقشه شیخ در این اصل)

اما انصاف اینست که: تمسک به اصالت عدم وجوب اکثر (یعنی استصحاب آن)، بی فایده و بلکه کم فایده است زیرا: اگر به واسطه این استصحاب نفی (آثار) وجوب استقلالی اکثر است آنهم خصوص اثر اخروی یعنی استحقاق العقاب قصد و اراده شده باشد (یعنی مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر این باشد که پس ترک آن موجب استحقاق عقاب نمی شود و لو فی الواقع واجب بوده باشد)، این استصحاب اگرچه معارض با اصالت عدم وجوب اقل نیست، و لکن در مطالبی که در شک در تکلیف گذشت، روشن شد که استصحاب عدم این تکلیف مستقل چه وجوبی باشد چه تحریمی، در دفع استحقاق عقاب بر ترک یا فعل سودی



ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۶

زیرا عدم استحقاق عقاب از آثار عدم وجوب و حرمت واقعی نیست، تا برای احرازشان نیاز به استصحاب باشد. بلکه (چون از آن شک در وجوب است) عدم علم به آن دو کفایت می‌کند. پس مجرد شک در آن دو در عدم استحقاق عقاب به حکم قاطع کافی است.

و اشاره کردیم به این مطلب که الاصل حرمة التعبد بالظنّ (و استدلال کردیم که تعبد به ظنّ تشریح است و حجیت ندارد)، و گفتیم شک در حجیت آن برای حرمتش کافی است و برای احراز عدم آن نیازی به اصل استصحاب نیست.

و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر (به جز عقاب) است (اکثر واجب به وجوب نفسی نیست و آثار خاصه وجوب نفسی بر آن بار نمی‌شود) و استصحاب عدم وجوب اکثر (در اینجا)، معارض با استصحاب عدم آن در اقل است.

پس: برای اجرای اصل در اینجا فایده‌ای باقی نمی‌ماند مگر در نفی آثاری که غیر عقاب بوده و بر مطلق الوجوب مترتب است اعم از نفسی و غیره.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از (و ممّا ذکرنا) در ابتدای این متن چیست؟

اشاره به بحث در باب متباینین است که گفته شد، نسبت به اطراف شبهه در متباینین:

نه اصالة البراءة جاری می‌شود و نه استصحاب عدم وجوب.

\* چرا استصحاب عدم وجوب در متباینین جاری نمی‌شود؟

زیرا چنان که گفته شد: اصالة العدم در هر طرفی از دو طرف شبهه، به دلیل علم اجمالی، معارض است با اصالة العدم در جانب دیگر. در نتیجه:

۱- اجرای اصالة العدم در هر طرف معارض با اجرای آن در طرف دیگر است و لذا تساقط می‌کنند.

۲- اجرای اصالة العدم در یک طرف هم، ترجیح بلا مرجح است.

\* با توجه به مطلب فوق مراد از (یظهر؛ انه یمكن التمسك فی عدم وجوب الاكثر ...) چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر: همان‌طور که نسبت به اکثر و جزء مشکوک اصل برائت جاری می‌شود و مانع و مزاحمی نداشت، همین‌طور هم تمسک به اصالة العدم یعنی همان استصحاب عدم وجوب نیز ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۷

به عبارت دیگر: همان‌طور که گفتیم جریان برائت نسبت به اکثر بلا اشکال است، استصحاب وجوب الاكثر هم بلا اشکال است. و لذا می‌توانی بگوئی:

در دوران قبل از تکلیف یعنی زمان طفولیت و کودکی، اکثر بر ما واجب نبود و لکن حال که به بلوغ رسیده‌ام، شک می‌کنم که آیا این اکثر بر من واجب شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می‌کنم عدم وجوب اکثر را.

\* اگر کسی بگوید ما در جانب اقل نیز شک داریم که آیا وجوبش نفسی است و یا غیری؟ و لذا:

استصحاب عدم وجوب نفسی در آن با استصحاب عدم وجوب غیری آن تعارض و در نتیجه تساقط می‌کند، تکلیفمان چیست؟ چه پاسخ می‌دهید؟

به او می‌گوئیم: درست است که وجوب اقل مردد است میان نفسی و غیری و لکن از آنجا که وجوب اقل قدر متیقن بوده و وجوب تک تک اجزایش را از طریق خطابات مفصله به دست آورده‌ایم، تردّد مزبور هیچ‌گونه اثری ندارد.

فی المثل:

۱- وجوب تکبیره الاحرام را از آیه شریفه وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ به دست آورده‌ایم.

۲- وجوب قیام را از آیه شریفه قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ به دست آورده‌ایم.

۳- وجوب رکوع و سجده‌تین را از آیه شریفه ارْكَعُوا، وَاسْجُدُوا ... به دست آورده‌ایم.

و لذا: مردّد بودن اصل وجوب میان نفسی و غیری ضرری به اصل وجوب اقل وارد نکرده باید اتیان شود.

به عبارت دیگر: آن‌گاه که کودک بودم اقل بر من واجب نبود و لکن اکنون که بالغ شده‌ام می‌دانم که اقل بر من واجب شده است و باید اتیان شود و لذا جای جریان استصحاب نیست.

اما: نسبت به اکثر که در زمان صغر واجب نبود، و اکنون شک دارم که آیا واجب است یا نه؟

استصحاب عدم وجوب می‌کنم.

خلاصه این که: اصل استصحاب عدم وجوب در اقل جاری نمی‌شود.

\* مقدمه بفرمائید آثاری که بر وجوب بار می‌شود بر چند قسم است؟

۱- آثاری که با قطع نظر از نفسی بودن و غیری بودن بر مطلق الوجوب و اصل وجوب بار می‌شود.

۲- آثاری که بر خصوص وجوب نفسی مترتب می‌شود و خود بر دو قسم است:

الف: اثر اخروی که امتثال آن ثواب و عصیان آن عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۸

ب: آثار دنیوی و دنیوی‌ای که غیر عقاب است به تناسب هر واجبی.

۳- آثاری که بر خصوص وجوب غیری مترتب می‌شود، از قبیل صحت عمل و بطلان آن.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و لکن الانصاف؛ ان التمسک باصالة العموم ...) چیست؟

می‌فرماید انصاف اینست که:

این استصحاب بی‌فایده و یا حدّ اقل کم‌فایده است، چرا که از شما می‌پرسم هدفان از اجراء استصحاب چیست؟

۱- آیا هدف نفی وجوب استقلالی اکثر و یا به تعبیر دیگر نفی آثار وجوب استقلالی اکثر است، آن‌هم خصوص اثر اخروی یعنی استصحاب العقاب؟

به عبارت دیگر آیا مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر اینست که: پس ترک اکثر موجب استصحاب عقاب نمی‌شود، و لو فردای قیامت معلوم شود که واجب بوده است؟

اگر مرادتان این باشد باید بدانید که: از بین بردن استحقاق عقاب، استصحاب لازم ندارد، بلکه به محض این که شک می‌کنی اکثر واجب است یا نه؟ به برکت این شک، استحقاق عقاب برداشته می‌شود، که این همان اصالة البراءة است.

به عبارت دیگر: ما در اینجا نیازی به استصحاب نداریم، بلکه به مجرد شک در وجوب اکثر، آن اثر که عدم العقاب است مترتب می‌شود.

به عبارت دیگر: اثر مال شك است و نه مال مشکوک، و مشکوک یعنی متعلق شك ما عدم الوجوب است که قبلا و در زمان صغر بوده و اکنون شك داریم که این عدم الوجوب باقی است یا نه؟

اگر اثر مذکور یعنی عدم استحقاق عقاب از آن عدم الوجوب بود، پس ترکش عقاب ندارد.

\* آیا نیاز به احراز عدم الوجوب نیست؟

چرا نیاز به احراز عدم الوجوب هست که یا وجدانا باید محرز شود و یا تعیّدا و به برکت استصحاب تا اینکه اثر بار شود، لکن خوشبختانه اثر یعنی عدم العقاب مال عدم الوجوب نیست، تا نیازمند استصحاب شویم، بلکه از آن شك در وجوب است. یعنی: کافی است که ما شك کنیم در وجوب، زیرا به مجرد آن، عقل به طور قاطع حکم می‌کند به قبح عقاب بلا بیان. و لذا نیاز به اجرای اصلی نمی‌باشد، بلکه اجرای اصل بیهوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۳۹

\* نمونه‌ای دیگر نظیر این مورد که اثر مال شك باشد نه مال مشکوک از فقه و اصول بیان کنید؟

فی المثل: در رابطه با حجّیت مظنه، در مقام تأسیس اصل گفتیم:

الاصل حرمة التعیّد بالظنّ الا ما خرج بالدلیل. و استدلال نمودیم به این که: تعبّد به ظنّ، بدون دلیل، تشریح است و تشریح بالادلة الاربعه حرام است.

اما: برخی‌ها می‌گفتند: هر کجا در حجّیت شك کنیم، اصالة عدم الحجّیه جاری می‌کنیم.

پس از آن می‌گوئیم: حال که فلان مظنه حجّت نیست، پس تعیّد به آن نیز حرام است، چنان که شیخ در همان جا پاسخ دادند که: اثر یعنی حرمت تعبد از آن عدم الحجّیه که وجود ندارد تا نیاز به احراز آن باشد بلکه به مجرد شك در حجّیت، حرمت تعبد می‌آید، چرا که تشریح است.

- بنابراین: استصحاب عدم وجوب اکثر لغو است.

۲- و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر، بجز عقاب است، بدین معنا که: اصل اینست که: اکثر واجب به وجوب نفسی و استقلالی نیست، در نتیجه آن آثار خاصه وجوب نفسی بر اکثر بار نمی‌شود. به شما می‌گوئیم: استصحاب عدم وجوب اکثر در اینجا معارض دارد. چرا؟ زیرا: همان‌طور که نسبت به وجوب استقلالی اکثر شك داریم و مجرای اصالة العدم است همین‌طور هم نسبت به وجوب استقلالی اقل نیز شك داریم و مجرای اصالة العدم است و لذا: تعارض و تساقط.

۳- و اگر مرادتان از استصحاب وجوب اکثر، نفی آثار مطلق الوجوب است اعم از نفسی و غیری، بله این اثر مترتب شده معارضی هم از جانب عدم وجوب اقل ندارد. چرا که اقل علی کلّ تقدیر واجب است.

اما اجرای اصل در اینجا بسیار کم‌فایده است، چرا که فی المثل: شما نذر کرده‌ای که هرگاه واجبی را انجام دادی یک درهم بدهی، حال اقل را انجام داده‌ای و لکن شك می‌کنی که آیا اکثر واجب بوده و تصدّق درهم متوقف بر انجام اکثر است یا نه؟ اکثر واجب نبوده تصدّق درهم متوقف بر انجام اکثر نمی‌باشد؟

در اینجا: شما: اصل اصالة العدم را جاری کرده نتیجه می‌گیرید که پرداخت یک درهم متوقف بر انجام اکثر نبوده و با انجام اقل نیز واجب است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۰

متن ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه، تقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.

مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل [۱۳۷].

و مثل [۱۳۸] أن الاشتغال اليقيني يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة [۱۳۹].

و مثل: أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الأحكام المقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا [۱۴۰].

و مثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب [۱۴۱] - المحتمل قطعاً، و بعبارة اخرى: وجوب المقدمه العلميه للواجب [۱۴۲].

و مثل: أن قصد القربه غير ممكن بالإتيان بالأقل؛ لعدم العلم بمطلوبيته فى ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه فى العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

\*\*\* ترجمه سپس:

به سبب آنچه در منع جریان دلیل عقلی متقدم در متباینین (ادله قول قائلین) ذکر کردیم، عدم قبول سایر ادله‌ای که قائلین به اصالة الاحتیاط در این مقام (یعنی: اکثر و جزء مشکوک) بدان تمسک کرده (و برای اثبات مدّعی خود شش دلیل آورده‌اند) روشن می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۱

۱- مثل: استصحاب اشتغال، پس از انجام اقل بدین معنا که می‌گویند:

(قبل از انجام اقل، یقین به اشتغال ذمه داشتیم، اکنون و پس از انجام اقل، مثلاً نماز بدون سوره شک می‌کنیم که آیا آن اشتغال ذمه باقی است یا نه؟)

استصحاب می‌کنیم، بقاء اشتغال ذمه را، و نتیجه می‌گیریم که اکثر واجب است، پس باید احتیاط نموده اکثر را بجا می‌آوریم).

۲- مثل اشتغال یقینی که مقتضی تحویل وجوب یقینی به برائت است. (یعنی: ما یقین داریم که ذمه ما مشغول به یک واجبی است، و لذا عقل حکم می‌کند که یقین به فراغت ذمه پیدا کنیم، که این کار جز به اتيان اکثر حاصل نمی‌شود، پس باید اکثر را بجا آوریم).

۳- مثل ادله اشتراك که دلالت دارند بر اینکه غائبین و حاضرین در عصر رسول الله، همه و همه در احکام و تکالیف واقعیه مشترک‌اند، به دلیل اشتراکمان با حاضرینی که بر مکلف به علم تفصیلی داشته‌اند.

۴- مثل: وجوب عقلی دفع ضرر محتمل که همان عقاب است، و به عبارت دیگر: وجوب مقدمه علمیه برای واجب. (یعنی:

می‌گویند: در ما نحن فيه نسبت به تمسک اکثر، احتمال عقوبت می‌دهیم، چرا که شاید در واقع اکثر واجب باشد و ترک آن مؤاخذه بیاورد، دفع عقاب محتمل هم عقلاً لازم است، پس باید از باب مقدمه علمیه اکثر را انجام دهیم، تا امتثال صدق کند.

۵- و مثل: حصول قصد قربت (که در خصوص عبادت رکن اصلی عمل است) با اتيان اقل حاصل نمی‌شود، چرا که نمی‌دانیم که آیا اقل مطلوبیت ذاتیه، دارد یا نه؟

پس: اکتفا به انجام اقل در عبادات جایز نیست، بلکه باید اکثر را با انجام جزء مشکوک بجا آوریم.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از (ثم بما ذكرنا فى منع جریان الدلیل العقلی المتقدّم فى المتباینین ...) چیست؟

اینست که: در بحث قبلی به اینجا رسیدیم که در باب اقل و اکثر، عقلاً احتیاط واجب نشد، چرا که جهل در اینجا غیر از جهلی بود

که در متباینین وجود داشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۲

جهل در باب اقل و اکثر مانع از وجوب احتیاط است، چرا که منحل می‌شود به یک معلوم تفصیلی و یک مجهول یعنی یک مشکوک به شک بدوی.

و لذا وقتی جهل در یک طرف قرار گرفت، عقلا احتیاط واجب نبوده جای اجرای اصالة البراءة است.

خلاصه این که اشاره به دلیل اول حضرات کرده که می‌گویند: همان‌طور که در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین گفتیم: مقتضی برای احتیاط موجود و مانع از آن مفقود است، پس احتیاط واجب است همچنین در باب اقل و اکثر هم می‌گوئیم مقتضی برای احتیاط موجود، مانع از آن هم مفقود است، و احتیاطی می‌شویم.

\* مراد از (مثل: استصحاب الاشتغال بعد الاتیان بالاقل) چیست؟

بیان دومین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط نسبت به اکثر و جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قبل از انجام اقل یقین به اشتغال ذمه داشتیم.

۲- حال پس از انجام اقل مثل نماز بدون سوره شک می‌کنیم که آیا آن اشتغال ذمه باز هم به حال خود باقی است و یا این که نه برداشته شده است؟

در اینجا: استصحاب می‌کنیم بقاء اشتغال ذمه را و نتیجه می‌گیریم که: پس اکثر واجب است، باید احتیاط کرد، آن را انجام بدهم.

\* پس مراد از (مثل: ان الاشتغال الیقینی وجوب تحصیل الیقین بالبراءة) چیست؟

بیان دومین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط است نسبت به جزء مشکوک مبنی بر این که:

الاشتغال الیقینی يستدعی الفراغ الیقینی.

یعنی: من یقین دارم که ذمه‌ام مشغول به یک واجبی است و لذا باید کاری بکنم که یقین به فراغت ذمه پیدا کنم.

این کار جز با انجام اکثر حاصل نمی‌شود، پس باید اکثر را به جا آورم.

\* چه تفاوتی میان دلیل دوم و سوم، یعنی استصحاب الاشتغال و قاعده اشتغال وجود دارد؟

۱- در استصحاب الاشتغال حتماً حالت سابقه ملاحظه می‌شود و بدان ملاحظه حکم می‌شود و لکن در قاعده اشتغال به مجرد اشتغال یقینی حکم می‌شود و حالت سابقه مورد لحاظ واقع نمی‌شود. مثل: استصحاب براءة و اصالة البراءة.

\* مراد از (و مثل: أدلة اشتراك الغائبین مع الحاضریین فی الاحکام المقتضیة ...) چیست؟

بیان چهارمین دلیل قائلین به احتیاط در جزء مشکوک یعنی اکثر است مبنی بر این که: ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۳

ادله‌ای داریم به نام ادله اشتراك احکام.

این ادله دلالت دارند بر این که حاضرین در زمان نزول وحی و غائبین و معدومین در آن زمان که اکنون موجودند، همه در احکام و تکالیف واقعیه مشترک‌اند.

یعنی: هر آنچه برای صحابی و مردم زمان رسول الله، واجب بوده، برای ما نیز ثابت است.

منتهی:

۱- آنان در عصر انفتاح به سر می‌برند و علم تفصیلی به واقع داشتند و همان واقع را انجام می‌دادند چه اقل، چه اکثر.

۲- امّا ما علم تفصیلی به برخی از آن احکام نداریم، همین قدر اجمالاً می‌دانیم که مثلاً نماز بر ما واجب شده و لکن نمی‌دانم با سوره واجب است یا بی‌سوره.

پس: تنها راه احراز واقع برای ما احتیاط و انجام اکثر یعنی نماز با سوره است.

\* مراد از (و بعبارة اخرى: وجوب المقدمه العلمیه للواجب ...) چیست؟

عبارة اخراى دليل چهارم و یا به تعبیر بهتر دلیل پنجمی است از سوی قائلین به اصالة الاحتیاط در اکثر یعنی جزء مشکوک مبنی بر این که:

۱- دفع ضرر اخروی یعنی عقوبت محتمله، عقلا واجب است.

۲- نسبت به ترک اکثر در ما نحن فیه احتمال عقوبت می‌رود چرا که ممکن است در واقع واجب باشد و ترک آن موجب مؤاخذة شود.

پس از باب مقدمه علمیه باید اکثر انجام شود تا امثال صدق نماید.

\* مراد از (و مثل: انّ القربة غير ممكن بالاتیان بالاقلّ: لعدم العلم ...) چیست؟

بیان ششمین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قصد قربت رکن اصلی عمل عبادی است.

۲- قصد قربت با انجام اقل حاصل نمی‌شود چون که نمی‌دانیم اقل مطلوبیت ذاتیه دارد یا نه؟

۳- قصد قربت که نباشد، عبادت درست نمی‌شود.

۴- با انجام اکثر مطمئن می‌شویم که عمل مطلوب مولی است و قصد قربت نیز توسط آن حاصل می‌شود.

پس: باید احتیاط کرده اکثر را انجام دهم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۴

متن فإنّ الأوّل مندفع - مضافا إلى منع جریانه حتى فی مورد وجوب الاحتیاط، كما تقدّم فی المتباینین - بأنّ بقاء وجوب الأمر المرّد بین الأقلّ و الأكثر بالاستصحاب لا یجدی؛ بعد فرض کون وجود المتیقّن قبل الشکّ غیر مجد فی الاحتیاط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، و أنّ استصحاب الاشتغال بعد الإتیان بالأقلّ یثبت کون الواجب هو الأ- کثر فیجب الإتیان به، أمکن الاستدلال بالاستصحاب.

لکن یمکن أن یقال: إنّنا نفینا فی الزمان السابق وجوب الأكثر: لقبیح المؤاخذة [۱۴۳] من دون بیان، فتعیّن الاشتغال الأقلّ، فهو منفی فی الزمان السابق، فکیف یثبت فی الزمان اللاحق؟

و أمّا الثانی، فهو حاصل الدلیل المتقدّم فی المتباینین المتوهم جریانه فی المقام، و قد عرفت الجواب [۱۴۴]، و أنّ الاشتغال یقینیّ إنما هو بالأقلّ، و غیره مشکوک فیه.

و أمّا الثالث، ففیه: أنّ مقتضى الاشتراك کون الغائین و الحاضریین علی نهج واحد مع کونها فی العلم و الجهل علی صفة واحدة، و لا ریب أنّ وجوب الاحتیاط علی الجاهل من الحاضریین فیما نحن فیه عین الدعوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۵

ترجمه

**(پاسخ شیخ به ادله قائلین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک) پس دلیل اول:**

علامه بر عدم جریانش حتی در مورد وجوب احتیاط، چنان که در متباینین گذشت دفع می‌شود به این که: بقاء وجوب امری که

مردّد میان اقلّ و اکثر است، پس از فرض وجود (اقل) به عنوان قدر متیقّن، قبل از شك، به واسطه استصحاب غیر ممکن است. بله، اگر ما قائل به اصل مثبت و این که استصحاب اشتغال پس از انجام اقلّ، ثابت می‌کند که واجب همان اکثر است و باید انجام شود، استدلال به استصحاب ممکن است.

امّا ممکن است گفته شود که ما در مباحث گذشته وجوب اکثر را با (قاعده) قبح عقاب بلا بیان نفی کردیم، پس تعین پیدا کرد اشتغال ذمه معینا به اقلّ.

پس وجوب اکثری که با حکم عقل نفی شده چگونه دوباره در زمان لاحق، به برکت استصحاب ثابت می‌شود.

### و اما دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال.

قاعده اشتغال حاصل و عصاره همان دلیل عقلی (یعنی: المقتضی موجود، و المانع مفقود، فیجب دفع العقاب المحتمل) است و در متباینین گذشت، که جریانش در این مقام (اقلّ و اکثر) نیز (در ان قلت قبلی) توهم شده بود و پاسخ آن معلوم گردید. به عبارت دیگر: اشتغال یقینی (به دلیل تفکیک علم و جهل در اینجا)، به اقلّ تعلق گرفته، و غیر از اقلّ (یعنی اکثر) مشکوک فیه است (و محلّ اجرای براءت است).

و اما دلیل سوم: یعنی اشتراک در تکلیف: در این دلیل اشکالی است مبنی بر این که:

مقتضای شرکت در تکلیف اینست که: غائبین و حاضرین بر نهج و روش واحد باشند، در صورتی که از نظر علم و جهل (نسبت به تکالیف) بر یک صفت (و سطح) باشند او حال آنکه آنها علم تفصیلی به واقع داشتند و ما چنین علمی نداریم. بلاشک وجوب احتیاط بر (فرد) جاهل از افراد حاضر در زمان وحی نسبت به آنچه که ما در آن قرار داریم (یعنی: تردد میان اقلّ و اکثر و متباینین، عین ادّعای ماست، یعنی (انجام اقل و براءت در اکثر هنگام تردد میان اقلّ و اکثر و احتیاط در متباینین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۶

### تشریح المسائل

\* غرض از (فانّ الاوّل مندفع ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل اوّل حضرات، و لذا می‌فرماید: در پاسخ به اشکال سوم گفتیم که جهل تفصیلی در باب اقلّ و اکثر، صلاحیت مانعیت از تنجز خطاب نسبت به اکثر را دارد، بر خلاف باب متباینین. به عبارت دیگر: جهل در باب اقل و اکثر غیر از جهل در باب متباینین است، در آنجا مانع از وجوب احتیاط نبود، لکن در اینجا یعنی اقلّ و اکثر مانع از وجوب احتیاط است.

زیرا: جهل در اینجا منحل می‌شود به یک معلوم بالتفصیل و یک مجهول یا مشکوک به شک بدوی حال: معلوم بالتفصیل که اقل است باید انجام شود، در مشکوک به شک بدوی هم باید براءت جاری نمود. پس: قیاس جهل تفصیلی در این دو جا مع الفارق است.

\* مراد از (و اما الثانی، فهو حاصل الدلیل المتقدّم فی المتباینین ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل دوم حضرات و لذا می‌فرماید: اوّلاً: در باب دوران بین المتباینین هم که احتیاط واجب است این استصحاب یعنی استصحاب اشتغال جاری نشد تا چه رسد به باب دوران بین اقلّ و اکثر.

چرا؟ زیرا: همان‌طور که در متباینین، عقل از اول در حکم به وجوب احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه، مستقل است، همین‌طور هم در اقل و اکثر مستقل است به لزوم انجام کل.

پس: با این حکم قطعی و جزمی عقل جائی برای شک نمی‌ماند، تا استصحاب اشتغال جاری شود.  
ثانیا: این استصحاب مفید فایده نبوده و سبب وجوب احتیاط نمی‌شود.

چرا؟ زیرا: شما قبل از انجام اقل، حکم به اشتغال نکردید، چه طور پس از اتیان به اقل حکم به اشتغال کرده می‌خواهید استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: قبل از انجام اقل که اصل اشتغال ذمه یقینی بود، نسبت به اکثر قانون قبح عقاب جاری می‌شد و علم اجمالی به دلیل انحلالش بی‌اثر بود.

حال: پس از انجام اقل که اشتغال مشکوک است، جریان استصحاب به طریق اولی بی‌فایده است.  
زیرا: وقتی وجود متیقن اشتغال بلا اثر باشد، وجود استصحابی آن بی‌فایده‌تر خواهد بود. مگر [۱۴۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۲۴۷

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۷

این که کسی طرفدار اصل مثبت باشد.

یعنی بگوید: استصحاب می‌کنم، اشتغال را و نتیجه می‌گیریم امر مولی به اکثر تعلق گرفته است پس اکثر بر من واجب شده و باید آن را انجام دهم.

اما اصل مثبت:

اولا: حجت نیست.

ثانیا: برفرض که اصل مثبت به معنای مذکور حجت باشد به درد باب اقل و اکثر نمی‌خورد اگرچه به درد باب متباینین خورد.

چرا؟ زیرا: قبل از شروع در عمل، به برکت قانون قبح عقاب بلا بیان وجوب اکثر را نفی کرده ثابت نمودیم که اشتغال ذمه معینا به اقل است.

حال: وجوب اکثر که با حکم عقل نفی شده است، چگونه با استصحاب ثابت می‌شود؟

پس: دلیل فوق هم اثبات‌کننده احتیاط در جزء مشکوک نمی‌باشد.

\* جناب شیخ آیا می‌توانند در اثبات احتیاط در ما نحن فیه از قاعده اشتغال استفاده کنند؟ یعنی آیا می‌توان پس از این که اقل را به جا می‌آوریم و سپس برای ما شک حاصل می‌شود که آیا براءت از ذمه برای ما حاصل شده یا نه؟ بگوئیم: اشتغال یقینیه، فراغت و براءت یقینیه می‌خواهد و اکثر را به جا آوریم؟

خیر، قاعده اشتغال هم در اینجا بی‌فایده است.

چرا؟ زیرا: قاعده اشتغال عصاره همان دلیل عقلی اول است که در متباینین آمد. سپس در اقل و اکثر مورد توهم واقع شد که پاسخ آن را دادیم.

به عبارت دیگر: تحلیل قاعده اشتغال یقینیه، براءت یقینیه، می‌خواهد، همان مقتضی موجود مانع مفقود، و وجوب الاحتیاط دفاعا للعقاب المحتمل است.

و امیا: اگر در اقل و اکثر مقتضی موجود است. چون به دلیل خطابات وارده اجمالا می‌دانیم که یا اقل واجب است یا اکثر و اگر در اقل و اکثر مانع مفقود است چون جهل منحل شده به یک علم تفصیلی و یک مجهول. و لذا در طرفی که مجهول و یا مشکوک



است براءت جاری می‌کنیم.

پس: جهل در اینجا مانع از احتیاط و یا مانع از احتمال عقاب است.

وقتی جهل یک طرف قرار گرفت و مانع از احتمال عقاب شد، دیگر قاعده اشتغال لازم ندارد، به عبارت دیگر: اشتغال یقینی، براءت یقینی می‌خواهد، از شما می‌پرسیم اشتغال یقینی شما نسبت به اقل است یا نسبت به اکثر؟ خواهید گفت نسبت به اقل، چون نسبت به اکثر اشتغال یقینی ندارید تا براءت یقینی لازم بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۸

پس: نه دلیل عقلی در اینجا جاری شد نه استصحاب اشتغال و نه دلیل اشتغال، چرا که جهل به یک طرف و علم به طرف دیگر غلبیده است.

\* مراد از (و اما الثالث؛ ففیه: ان مقتضی الاشتراک ...) چیست؟

پاسخ شیخ به سومین دلیل قائلین به وجوب احتیاط در جزء مشکوک است و لذا می‌فرماید:

بله به حکم ادله اشتراک احکام، تمام تکالیف واقعی‌ای که برای حاضرین در زمان رسول الله بوده برای غائبین و معدومین نیز تا یوم القیامه ثابت است و لکن به شرط این که شرایط برای ما و آنها مساوی باشد. و الا در شرایط مختلف، حکم مختلف می‌شود. فی المثل: بر شخص حاضر نماز چهار رکعتی واجب است و لکن بر شخص مسافر قصر واجب است چرا که شرائطشان فرق می‌کند. و یا فی المثل: همه باید برای نماز وضو بگیرند، و لکن گفته می‌شود در شدت سرما اگر کسی از برودت آب و یا سلامت خود بترسد می‌تواند وضو نگیرد و لکن کسی که چنین ترسی ندارد باید وضو بگیرد، پس شرایط مختلف موجب اختلاف حکم می‌شود. حال: ما نحن فیه از همین قبیل است.

یعنی: حاضرین در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله نسبت به تکالیف واقعی علم تفصیلی داشتند و لذا واقع را علی ما هو علیه انجام می‌دادند و به مصلحت واقعی می‌رسیدند. اگر ما هم علم تفصیلی به واقع داشتیم باز موظف به انجام واقع و رسیدن به مصلحت واقعی بودیم. و لکن ما در شرایط علم اجمالی هستیم.

یعنی: بالاجمال و سر بسته می‌دانیم که مثلاً یا اقل واجب است و یا اکثر.

به عبارت دیگر: ما شک داریم که آیا نماز با سوره واجب است یا نماز بی سوره؟

در اینجا: معلوم نیست که احراز واقع علی جمیع احتمالاته وظیفه ما باشد، بلکه آنچه قدر متیقن بوده و وظیفه ماست، تخلص از عقاب است و این تخلص با انجام اقل هم به دست می‌آید و لذا دلیلی برای انجام اکثر وجود ندارد.

به عبارت دیگر: وقتی علم تفصیلی به طرف اقل رفت و جهل به طرف اکثر یعنی جزء مشکوک باید اقل را انجام داده و در اکثر که مشکوک است براءت جاری کنیم.

\* اگر سؤال شود در صورتی که مسلمانان صدر اسلام بین اقل و اکثر شک می‌کردند چه می‌کردند و قاعده در حق آنها چه بود چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: اگر مسلمانان صدر اسلام نیز در اقل و اکثر شک می‌کردند، اقل را به جا آورده و در اکثر براءت جاری می‌کردند، ما نیز اکنون همان کار را می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۴۹

متن و أما الرابع، فلأنّ وجوب المقدمه فرع وجوب ذی المقدمه، و هو الأمر المتردد بین الأقل و الأكثر، و قد تقدّم: أنّ وجوب المعلوم إجمالاً- مع کون أحد طرفیه متیقن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمی، غیر مؤثر فی وجوب الاحتیاط؛ لکون الطرف الغیر المتیقن- و هو الأكثر فی ما نحن فیه- مورداً لقاعدة البراءة، كما مثلنا له بالخمير المرّدّد بین إناءین [۱۴۶] أحدهما المعین نجس.

نعم، لو ثبت أن ذلك - أعني تيّن أحد طرفي المعلوم بالأجمال تفصيلا و ترتب أثره عليه - لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال: إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المرّد بين الإناءين يقتضى استحقاق العقاب على تناوله أي الإناءين [۱۴۷] اتفق كونه خمرًا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه.

و الدليل العقليّ على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

و أما الخامس، فلاّنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلّص عن العقاب؛ فإنّ هذا المقدار كاف في تيه القربة المعتبرة في العبادات حتّى لو علم بأجزائها تفصيلا. بقي الكلام في أنّه كيف يقصد القربة بإتيان الأقلّ مع عدم العلم بكونه مقرّبًا؛ لتردّده بين الواجب النفسى المقرّب و المقدّمى الغير المقرّب؟

فنقول: يكفي في قصد القربة: قصد التخلّص من العقاب؛ فإنّها إحدى الغايات المذكورة في العبادات [۱۴۸].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۰

ترجمه و اما دليل چهارم: يعنى مقدّمه الواجب، واجب، نیز بی فايده است.

زیرا: واجب بودن مقدّمه متوقف است بر واجب بودن ذی المقدّمه، درحالی که ذی المقدّمه (در ما نحن فيه) یک امر واقعی مرّد میان اقلّ و اکثر است و قبلا- گذشت که واجب بودن این معلوم بالأجمال (و یا امر مرّد)، در صورت متیّن الوجوب (و یا واجب بودن) یکی از دو طرفش از جانب شارع، و لو بالوجوب الغیری، در وجوب احتیاط مؤثر نیست، چرا که آن طرف غیر متیّن (و مشکوک) درحالی که در ما نحن فيه همان اکثر است، مشمول قاعده برائت است (پس: ذی المقدّمه‌ای در کار نیست تا مقدّمه بخواهد).

چنان که (برای انحلال علم اجمالی در بحث قبلی) به خمري مثال زدیم که مرّد است میان دو اناء که یکی از آن دو معینا نجس است (و لذا وقتی یک طرف به طور قطع و یقین نجس است، طرف دیگر پاک و حلال است).

بله، اگر ثابت شود این مطلب، یعنی تیّن و علم تفصیلی (به) یکی از دو طرف و ترتب اثر بر آن (یعنی انجام اقل)، به سبب اقتضائی که این علم اجمالی در احتیاط دارد ضروری به وجوب فعل نمی‌زند.

پس در این مثال گفته می‌شود که: تکلیف به اجتناب از این خمري که مرّد است میان دو اناء اقتضاء می‌کند استحقاق عقاب را به سبب خوردن آن در اثر خوردن هریک از دو اناء که اتّفاقا خمر باشد.

پس: احتیاط به اجتناب از هر دو اناء واجب است، و این چنین است ما نحن فيه (که با وجودی که اقلّ متیّن است، باید به فکر علم اجمالی باشیم و اتيان واقع به واسطه انجام واقع).

این دلیل عقلی بر برائت از این جهت (که آیا علم اجمالی دست بردار هست یا نه؟) نیازمند به تأمیل بیشتر است (چرا که در صد کمی نگرانی هنوز موجود است).

باقی می‌ماند سخن در این که قصد قربت با انجام اقلّ درحالی که به سبب تردّدش میان واجب نفسی مقرّب بودن و واجب مقدمی غیر مقرّب بودن علم به مقرّب بودنش - نداریم چگونه قصد می‌شود؟

بنابراین می‌گوئیم: در قصد قربت، قصد تخلّص و رهایی از عقاب و مجازات کافی است، چرا که تخلّص از عقاب یکی از اهداف غایات در عبادات است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۱

\* مقدمه بفرماید حاصل دلیل پنجم حضرت چه بود؟

این بود که: مقدمه واجب، واجب است، ایجاب می‌کند که ما اکثر را به جای آوریم یعنی:

همان‌طور که در متباینین گفته می‌شد هر دو را از باب مقدمه علمیه بجا آورید در اینجا هم که ما علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است و یا اکثر، من باب مقدمه علمیه اکثر را بجا می‌آوریم چرا که مقدمه واجب واجب است.

\* مراد از (و اما الرابع، فلاّن وجوب المقدمه فرع وجوب ذی المقدمه، و هو ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل چهارم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک و لذا می‌فرماید: واجب شدن مقدمه متوقف است بر وجوب ذی المقدمه.

حال:

۱- در باب متباینین علم اجمالی غیر منحلّی داریم به اینکه واجبی در واقع وجود دارد که یا به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه، و لذا باید واجب واقعی را انجام دهیم.

اما: لا يتم اتیان الواجب إلا بإتیان كلا المحتملین، و ما لا يتم الواجب إلا بالمقدمه.

اولاً: واجب واقعی تمام نمی‌شود مگر با انجام هر دو محتمل، یعنی باید هم ظهر را بخوانی هم جمعه را. پس: انجام هر دو طرف از باب مقدمه علمیه واجب است.

۲- لکن در باب اقل و اکثر، درست است که ما علم اجمالی داریم به این که یا اقل واجب است یا اکثر و لکن علم و جهل در اینجا از هم تفکیک می‌شود.

یعنی: علم به اقل تعلق می‌گیرد و جهل به اکثر، و در چنین فرضی واجب واقعی بر ما منجز نمی‌شود، تا از باب مقدمه، احتیاط واجب شود.

و لذا: ما تنها وظیفه داریم معلوم بالتفصیل را انجام دهیم و نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری کنیم.

پس: در چنین مواردی مقدمه واجب، واجب نیست، چرا که خود ذی المقدمه مردّد بوده و واجب نیست، حال مقدمه که خود تابع ذی المقدمه است چگونه می‌تواند واجب باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم اجمالی باشد که یک طرف آن علیّی تقدیر معلوم و متیقّن باشد و طرف دیگر مشکوک و غیر متیقّن، این علم اجمالی به دلیل همین انحلالش اثر ندارد و ما نحن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۲

فیه از همین قبیل است، چرا که:

۱- طرف اقل قطعاً معلوم است و واجب الاتیان.

۲- جانب اکثر به تنهایی مشکوک است که قاعده قبح عقاب در آن جاری می‌شود.

پس: دلیلی برای احتیاط وجود ندارد.

\* اگر کسی ثابت کند که با وجود این که علم اجمالی ما در اینجا به گونه‌ای است که یک طرف معلوم و متیقّن بالتفصیل و طرف دیگر مشکوک است و لکن مع ذلک علم اجمالی مؤثر بوده و مقتضی احتیاط است، پس باید احتیاطی شد و جانب اکثر را گرفت چه پاسخ می‌دهید؟

قبول کرده پاسخ می‌دهیم: فالدلیل العقلي من هذه الجهة يحتاج الی مزيد تأمل.

زیرا: مسئله روی این دور می‌زند که آیا چنین علم اجمالی نیز مؤثر بوده و سبب احتیاط می‌شود یا نه؟

پس ۱۰۰٪ و قاطعانه نمی‌توان حکم به برائت عقلیه نمود.

\* مراد از (بقی الکلام فی آنه کیف قصد القربه باتیان الاقل مع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به دلیل ششم حضرات قائلین به اصالة الاحتیاط در ما نحن فیه و لذا می‌فرماید: در این که عبادت نیازمند قصد قربت است شکی نیست.

امّا: قصد قربت دارای درجات و مراتبی است، یکی عبادت را به جا می‌آورد برای رفتن به بهشت، یکی عبادت را انجام می‌دهد برای رهایی از جهنم، یکی عبادت می‌کند قربة الی الله، یکی هم در عالی‌ترین درجه قصد قربت می‌گوید: (وجدتک اهلا للعبادة، فعبدتک).

حال: در قصد قربت لازم نیست که تو نیت کنی که من اقل را به جا می‌آورم قربة الی الله بلکه می‌توانی یک درجه پائین‌تر نیت کرده بگویی: اقل را به جا می‌آورم برای رهایی از دوزخ اگر همین مرحله از نیت هم باشد، شرط صحت عبادت حاصل شده است. پس: غایت عبادت تخلص از عقاب است.

رهایی از عقاب با انجام اقل نیز حاصل می‌شود.

پس دلیلی برای وجوب احتیاط و انجام اکثر وجود ندارد.

#### نکته:

\* پاسخ امام خمینی (ره) به اشکال و یا دلیل ششم حضرات قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۳

می‌فرماید: ۱- آنچه در عبادت‌ها معتبر است اینست که: بنده:

- یا با تحریک امر به حرکت درآید و امر باعث و برانگیزاننده فعلی به سوی متعلق باشد.

- و یا به انگیزه پرستش به حرکت درآید و غرض‌های نفسانی انگیزه به جا آوردن امر باشد و نه این که قصد امر، قصد امثال، قصد تقرب و امثال آنها، به حمل اولی مورد نظر بوده باشد.

امّا: حقیقت امثال جز به دعوت امر نیست و با انگیزه امر، تقرب حاصل می‌شود و بنده از غیر بنده جدا می‌شود، این اصل اول است.

۲- معلوم شد که مرکب عبادی، عبارت است:

- اجزاء و شرائطی در لحاظ وحدت.

- امری که دعوت به مرکب می‌کند، به اجزاء و شرایط نیز دعوت می‌کند.

یعنی: دعوت امر به اجزاء و شرایط، دعوتی مستقل نیست، بلکه همان دعوت به مرکب است، و این اصل دوم است.

با توجه به این دو اصل می‌گوئیم: بدون تردید، به جا آورنده اقل که اعتقاد به برائت دارد و به جا آورنده اکثر که معتقد به اشتغال است، هر دو با تحریک امری که متعلق به مرکب است، به حرکت درآمده‌اند.

اگر از آنها سؤال شود، محرک شما در به جا آوردن این موجود خارجی چه بوده است؟

پاسخ می‌دهند که فرمان خدای تعالی است که فرمود: **أَقِمْوَا الصَّلَاةَ\*** و امثال آن.

بنابراین: این‌ها که اجزای معلوم و شناخته شده مرکب را اتیان می‌کنند، به انگیزه امری است که متعلق به مرکب است، بدون این که میان آنها از این جهت (یعنی به انگیزه امر بودن)، تفاوتی وجود داشته باشد.

تنها تفاوتی که وجود دارد اینست که:

۱- معتقد به براءت خود را مکلف به انجام جزء مشکوک نمی‌بیند.

۲- معتقد به اشتغال خود را مکلف به انجام آن می‌بیند.

این اختلاف موجب اختلاف در آنچه در آن مشترک‌اند نمی‌شود و آن امر مشترک عبارت است از به جا آوردن اجزای شناخته شده، به انگیزه امری که متعلق به مرگ است.

اما: اگر فرض وجوب مقدّمی و غیره برای این اجزاء شود، ممکن است کسی بگوید: کسی که اقل را به جا می‌آورد، امکان قصد تقرّب را دارد و آنچه برایش ممکن نیست، جزم به نیت است، و حال آنکه جزم به نیت در عبادات معتبر نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۴

در نتیجه: کسی که راه اجتهاد و تقلید را رها کرده است و به احتیاط عمل می‌نماید، عمل او صحیح است.

از طرف دیگر: همان گونه که جزم به نیت با به جا آوردن اقل میسر نیست با به جا آوردن اکثر هم میسر نمی‌باشد، زیرا:

۱- در این که واجب، اقل است یا اکثر، شک وجود دارد.

۲- با وجود شک و تردید، جزم به نیت امکان ندارد.

پس: قصد قربت از براءتی و اشتغالی ممکن است و جزم به نیت از آنها ممکن نیست و لذا از این جهت تفاوتی میان ایشان نمی‌باشد [۱۴۹].

نتیجه بحث این که: جناب شیخ و حضرت امام خمینی (ره) هر دو متفق بودند که عقل در تردید میان اقل و اکثر، حکم به براءت می‌نماید، اگرچه تقریر و بیان آنها از حکم دلیل عقلی متفاوت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۵

متن و أما الدلیل النقلی:

فهو الأخبار الدالّة على البراءة، الواضحة سنداً و دلالة؛ و لذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط [۱۵۰]، بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالي و إن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفضيل. قد تقدّم أكثر تلك في الشك في التكليف التحريمي و الوجوبي.

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» [۱۵۱].

فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم؛ فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسى غير واجب في الظاهر على الجاهل.

و يمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه، فهو موضوع.

و لا يعارض بأنّ وجوب الأقلّ كذلك؛ لأنّ العلم بوجوده المرّد بين النفسى و الغيرى غير محجوب، فهو غير موضوع.

و قوله صلى الله عليه و آله: «رفع عن امتي ... ما لا يعلمون» [۱۵۲].

فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين، أو أنّ العقاب و المؤاخذه المترتبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب بترك الكلّ، مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

و كان بعض مشايخنا قدّس الله نفسه يدعى ظهورها في نفى الوجوب النفسى

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۶

المشكوك، و عدم جريانها في الشك في الوجوب الغيرى [۱۵۳].

و لا يخفى على المتأمل: عدم الفرق بين الوجوبين في نفى ما يترتب عليه، من استحقاق العقاب؛ لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ

لاستحقاق العقاب و لو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسی.

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفی العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها فى ما ادعى. مع إمكان أن يقال: إن العقاب على ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته؛ لأن ترك الجزء عين ترك الكل، فافهم. هذا كله إن جعلنا المرفوع و الموضوع فى الروایات خصوص المؤاخذه، و أما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعیة المترتبة على الشيء المجهول، كانت الدلالة أوضح، لكن سیأتى ما فى ذلك.

\*\*\* ترجمه

### (استدلال به اخبار بر براءت در باب اقل و اكثر)

و اما دليل نقلی ما: همان اخباری است که دلالت کننده بر براءت‌اند و سندا و دلالتا واضح و روشن هستند؛ و لذا اعتماد کرده‌اند بر این اخبار در مسأله (اقل و اكثر)، کسانی که مقتضای عقل را در این مسئله بنابراین که مراعاة علم اجمالی واجب است، احتیاط قرار داده‌اند، هر چند الزام در یکی از دو طرف تفصیلا معلوم است (و جهل به طرف دیگر غلتیده است). بررسی بیشتر این اخبار در بحث شبهه تحریمیّه و شبهه وجوبیّه گذشت. از جمله این روایات این سخن امام علیه السلام است که می‌فرماید: حکمی را که خداوند علمش را از بندگان مستور داشته، از عهده آنان برداشته شده. کیفیت استدلال این که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۷

و جوب جزء مشکوک (مثل سوره) علمش از عباد محجوب است.

آنچه علمش از بندگان محجوب است از عهده بندگان برداشته شده.

پس جزئی که وجوبش مشکوک است از عهده جاهل برداشته شده و واجب نیست. چنان که همین حدیث دلالت دارد بر این که آن شیئی که وجوب نفسی اش مشکوک است (مثل دعا عند الهلال)، علی الظاهر بر فرد جاهل واجب نیست. و تقریر دیگر استدلال ممکن است به اینکه: وجوب اکثر، از مأموربھی که علمش (بر ما) مستور است، مرفوع است. این مطلب، تعارض نمی‌کند با این که وجوب اقل چنین است، زیرا علم به وجوب اقل (به معنای استحقاق العقاب علی ترکه)، بر ما محجوب و مستور نیست.

پس: اقل از عهده ما برداشته نشده است.

۲- و از جمله روایات این سخن رسول الله صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید:

- برداشته شده است از امت من، آنچه را که نمی‌دانند.

پس: واجب بودن جزء مشکوک از مأمور به که معلوم نیست از عهده مکلفین برداشته شده است و یا این که عقاب و مؤاخذه‌ای که مترتب است بر تعمّد ترک جزء مشکوک که ترکش سبب ترک کلّ است، از جاهل رفع گردیده است. و الی غیر ذلک از اخباری که دلالت بر براءت داشته و در شبهه وجوبیه جاری هستند.

و برخی از بزرگان ما (از جمله مرحوم شریف العلماء)، ادعا می‌کرد ظهور ادله براءت شرعیّه را در نفی وجوب نفسی مشکوک (مثل این که شما شک کنی که آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه) و عدم جریانشان را در وجوب غیری (مثل این که شما شک کنی در این که آیا سوره جزء نماز است یا نه؟)

عدم تفاوت میان وجوب نفسی مشکوک و وجوب غیری آن، در نفی استحقاق عقابی که بر آن مترتب می‌شود (و ادله براءت در هر

دو جاری می‌گردد) بر فرد صاحب تأمل و اندیشه پوشیده نیست.

زیرا ترک واجب غیری هم منشا استحقاق عقاب است و لو از این جهت که سبب ترک واجب نفسی است.

بله، اگر ظاهر اخبار براءت نفی عقابی باشد که مترتب بر ترک شیء است بخصوص ذاتیه،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۸

ادعای ظهور آنها در آنچه ادعا شده (یعنی وجوب نفسی) ممکن است.

در صورتی که ممکن است گفته شود: عقاب بر ترک جزء نیز لخصوص ذاته (یعنی همان عقاب بر ترک واجب نفسی) است، چرا که ترک جزء، عین ترک کل است. این بحث ما با برخی مشایخ (بر این مناسبت که) ما آنچه را که در این روایات رفع می‌شود، خصوص مؤاخذه قرار دهیم. و الا اگر ادله براءت را تعمیم و توسعه بدهیم به مطلق آثار شرعیه‌ای که مترتب بر تکلیف مجهول است، دلالتشان بر وجوب اکثر واضح تر است، اما به زودی در رابطه با این مطلب بحث خواهیم کرد.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* اولین دلیل شیخ برای اثبات براءت نسبت به جزء مشکوک چه بود؟

براءت عقلی و قانون قبح عقاب بلا بیان بود که تفصیلاً بیان گردید حاصل مطلب اینکه: هر چند جهل در اقل و اکثر مثل شک بدوی است و می‌دانیم که باید در اکثر براءت جاری کنیم و لکن چند جهل در اقل و اکثر مثل شک بدوی است و می‌دانیم که باید در اکثر براءت جاری کنیم و لکن ممکن است کسی بگوید: جهل در اینجا نیز مثل جهل در متباینین است و اقتضا می‌کند احتیاط را، و عقلاً نمی‌توان گفت که ۱۰۰٪ بر براءت دلالت دارد.

به عبارت دیگر: اگر ۱٪ هم احتمال داده شود که این جهل تفکیک شده از علم که در یک طرف افتاده مانع از براءت باشد و اقتضا بکند احتیاط را چه می‌کنید همان‌طور که در متباینین چنین بود.

می‌گوئیم: ما ۹۹٪ مطمئن هستیم که احتیاط در اقل و اکثر واجب نیست و می‌توانیم به اقل قناعت کنیم و در اکثر براءت جاری نمائیم؛ باقی می‌ماند آن یک در صد احتمال که آن را نیز از طریق ادله نقلیه جبران می‌کنیم.

به عبارت دیگر: برخی از اصولیین در مسئله اقل و اکثر بر اساس محاسبات عقلی معتقد به مراعات احتیاط و علم اجمالی شده‌اند، لکن به اخبار البراءة که رسیده‌اند قاطعانه نسبت به اکثر حکم به براءت و عدم وجوب نموده‌اند.

\* مقدمه بفرمائید موضوع براءت شرعی چیست؟

عدم العلم و یا شک و یا جهل بسیط نسبت به حکم واقعی است، و محمولش اباحه ظاهری و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۵۹

رخصت در فعل و یا ترک آن است.

به عبارت دیگر: اصل براءت شرعی بدین معناست که قانون‌گذار اسلام در برابر تکلیف مشکوک و واقعه مشکوک الحکم احتیاط را لازم ندانسته و انسان را نسبت به فعل یا ترک آن مشکوک، آزاد و مختار گذاشته است.

بنابراین: در هر واقعه مشکوک الحکمی که حکم واقعی آن به ما نرسیده و در آن شک هستیم، یک حکم ظاهر، وضع و جعل کرده که همان اباحه ظاهریه و رخصت و عدم تکلیف است.

فی المثل: وقتی حکم دعا کردن هنگام رؤیت هلال برای ما مشکوک است و دلیلی بر وجوب پیدا نکنیم، شارع دستور به براءت و



حکم به عدم اشتغال ذمه نموده است این اصل و یا نظر از کتاب و سنت استنباط شده است.

\* با توجه به مقدمات فوق مراد از (و اما الدلیل النقلی، فهو الاخبار الدالة علی البراءة...) چیست؟

بیان دوم دلیل شیخ است بر اثبات برائت نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک و لذا می‌فرماید:

ما ادله نقلیه شرعیّه فراوانی داریم که سندا و دلالتا روشن بوده و در ما نحن فیه صددرصد اصالة البراءة را ایجاب می‌کنند و لذا آن ۱٪ ضعفی را هم که در ادله عقلیه بود جبران می‌نمایند.

البته: بخش عمده این اخبار، در رابطه با شبهات بدویّه و شک در حرمت عنوان و بیان گردید.

و از جمله این اخبار حدیث حجب است از قول امام علیه السلام که می‌فرماید:

– ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

\* کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می‌گویند:

۱- وجوب اکثر و یا جزء مشکوک علمش بر ما پوشیده است.

۲- هر حکمی که علمش از ما پوشیده و مستور باشد، از عهده ما برداشته شده است.

۳- هر حکمی که از دوش ما برداشته شده مخالفتش عقاب آور نیست.

پس: وجوب جزء مشکوک مرفوع است، و هذا معنی الاصل البراءة.

حال: چنین استدلالی را نسبت به اقل نمی‌توان انجام داد، چرا که اقل معلوم بالتفصیل بوده و علی کلّ حال واجب است، چه نفسی باشد و چه غیری وجوبش از ما محجوب نمی‌باشد.

و از جمله این اخبار حدیث رفع است از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فرازی از آن می‌فرماید: رفع عن امری ... ما لا يعلمون.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۰

آنچه را که مکلفین نمی‌دانند حکم و مسئولیت و آثار مربوطه همه از آنان برداشته شده است و در مورد آنها هیچ مؤاخذه و عقابی نخواهند داشت.

\* کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می‌گویند:

۱- ما نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک لا يعلمون هستیم.

۲- هر حکمی که ما نسبت به آن لا يعلمون باشیم، از دوش ما برداشته شده است.

پس: وجوب جزء مشکوک از دوش ما برداشته شده است.

\* اگر کسی اشکال کند که مؤاخذه حکم عقل است و حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد چرا که حدیث رفع باید حکم شرعی را بردارد و نه اثر عقلی مثل مؤاخذه را چه می‌گوئید؟

می‌گوئیم: وقتی شما می‌گوئید نمی‌دانیم اکثر واجب است یا نه؟ درحقیقت شک شما در حکم است، حدیث رفع نیز حکم را که وجوب اکثر است برداشته است.

و یا فی المثل: وقتی می‌گوئید: نمی‌دانیم سوره جزء نماز است یا نه؟ درحقیقت شک در وجوب سوره دارید و حدیث رفع وجوب سوره‌ای که در وجوبش شک دارد برداشته است.

بنابراین: اخبار برائت شامل ما نحن فیه شده و صددرصد حکم به عدم وجوب اکثر می‌کند، و به فرض که در اجرای برائت عقلیه



درصدی هم نگرانی باشد، به واسطه براءت شرعیّه آن نگرانی هم رفع می‌شود.

\* پس مراد از (و كان بعض مشايخنا قدس الله نفسه يدعى ...) چیست؟

اشاره به نظر مرحوم شریف العلماء است که مدعی شده است:

- اخبار براءت ظهور در واجبات نفسیه داشته و به درد شک در این گونه واجبات می‌خورند، و لکن به درد واجبات غیریه و مقدمیه نمی‌خورند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که آیا دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا نه؟ و دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب آن پیدا نکنید، از اخبار مزبور استفاده کرده و به حکم رفع ما لا یعلمون و ... وجوب آن را نفی می‌کنید.

اما: اگر شک کنید که آیا فلان امر مقدمه فلان واجب است یا نه؟ نمی‌توانید از اخبار البراءة استفاده کنید. زیرا:

۱- هدف اخبار براءت نفی مؤاخذه و عقاب است.

۲- مؤاخذه و عقاب مربوط و مخصوص به واجبات نفسیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۱

۳- مخالفت واجب غیري بالإجمال مؤاخذه و عقاب ندارد.

۴- شک در جزئیّت از قبیل شک در وجوب غیري است، چرا که در صورت وجوب هم وجوبش غیري و مقدمه است، یعنی مقدمه للکل واجب می‌شود.

پس: در این گونه از شکوک جای اخبار براءت نیست.

\* قبل از پاسخ شیخ به بیان شریف العلماء مقدمه بفرمائید واجب در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- واجب نفسی ۲- واجب غیري

واجب نفسی، عبارتست از واجبی که لنفسه واجب شده است مثل نماز.

واجب غیري، عبارتست از عملی که برای وصول به غیر واجب شده است، مثل قطع مسافت برای رسیدن به حج.

\* واجب غیري یا مقدمی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- مقدمه خارجی ۲- مقدمه داخلی

مقدمه خارجی عبارتست از: اموری که از حقیقت و ماهیت مأمور به خارج می‌باشند و لکن صحت عمل متوقف بر آنهاست.

مقدمه داخلی عبارتست از: اموری که داخل در حقیقت و ماهیت مأمور به‌اند و لکن باز هم صحت عمل یعنی مأمور به متوقف بر آنهاست. این امور اجزاء یک مرکب‌اند.

فی المثل: نماز یک واجب مرکب ذات ال-اجزاء است، که هر جزئی به نوبه خود تشکیل‌دهنده ماهیت نماز است. و صحت نماز متوقف بر هر یک از اجزایش می‌باشد. و هکذا حج و ...

\* با توجه به مقدمه فوق پاسخ جناب انصاری به بیان شریف العلماء چیست؟

می‌فرماید:

۱- همان‌طور که ترک واجبات نفسیه منشا استحقاق عقاب است، ترک واجبات غیریه نیز موجب عقاب است، با این تفاوت که:

- در واجب نفسی به خاطر ترک خود واجب عقاب می‌شویم.

- و در واجب غیري چون مقدمی است و ترک مقدمه سبب ترک ذی المقدمه می‌شود و ترک ذی المقدمه عقاب آور است، عقاب می‌شویم.

یعنی: چون سبب السبب، سبب، عقاب می‌شویم.

پس: تفاوتی میان واجبات نفسیه و غیریه وجود نداشته و اخبار برائت در هر دو جاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۲

می‌شود. و لذا: هدف که نفی عقاب و مؤاخذه است تأمین می‌شود.

۲- سلمنا که ترک مقدمه سبب عقاب نشود، این شامل مقدمات خارجیه می‌شود و حال آنکه بحث ما در مورد مقدمات داخلیه یعنی اجزاء تشکیل دهنده مأمور به مرکب است، و می‌توان گفت:

۱- ترک جزء در حقیقت عین ترک کل است، چون کل متوقف بر جزء است.

۲- ترک کل عقاب آور است.

پس: ترک جزء عقاب آور است.

به عبارت دیگر: با حدیث رفع، وجوب اکثر را که وجوب نفسی است برمی‌داریم و در اینکه ترک وجوب نفسی عقاب دارد تردیدی نداریم.

\* پس مراد از عبارت (فافهم) چیست؟

اشاره به اینست که:

۱- اگر اراده ما از کل آن هیئت وحدانیه‌ای باشد که مرکب و قائم به اجزاء است، ترک جزء، عین ترک کل است، چرا که فقدان هر جزئی موجب فقدان کل است.

۲- و اگر اراده ما از کل نفس همین اجزاء باشد، ترک یک جزء نمی‌تواند ترک همه اجزاء و یا کل باشد.

و لذا در اینجا باید گفت ترک الجزء مستلزم ترک کل است و نه عین آن، چرا که خود جزء عین کل نیست تا ترک آن عین ترک کل باشد.

\* مراد از (هذا كله ان جعلنا المرفوع و الموضوع في روايات خصوص المؤاخذة...) چیست؟

اینست که: تمام بحثها و گفتگوهای که با جناب شریف العلماء داشتیم بر مبنای مشهور بود.

یعنی: بر مبنای مشهور گفته می‌شود که به واسطه اخبار برائت و حدیث رفع خصوص عقاب و مؤاخذه برداشته می‌شود.

امّا: بر مبنای غیر مشهور که ما آن را قبول نداریم می‌توان گفت: به واسطه اخبار برائت جمیع الآثار برداشته می‌شود اعم از آثار تکلیفیه و وصفیه و یا اخرویّه و دنیویّه.

در این صورت استدلال به اخبار برائت در ما نحن فیه آسان تر است. چرا؟ زیرا: شک در جزئیت است و به واسطه حدیث رفع خود جزئیت برداشته می‌شود.

وقتی خود جزئیت برداشته شد، وجوب نیز از باب سالبه به انتفاء موضوع برداشته می‌شود البته از آنجا که ما خود این مبنا را قبول نداریم در آینده، در پاسخ به صاحب فصول خواهیم گفت که آثار و احکام وضعیه از قبیل جزئیت و شرطیت و ... با ادله نقلی برائت قابل رفع نیستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۳

\* حاصل بیان شیخ در بررسی دلیل نقلی در تردید میان اقل و اکثر اینست که:

اخباری که دلالت بر مسئله مورد بحث دارد و شامل آن می‌شود، اخباری است که دلالت بر برائت دارند و سند و دلالت آن اخبار واضح و روشن است و لذا:

کسانی که حکم عقل را در ما نحن فیه، وجوب احتیاط دانسته‌اند، به این اخبار تمسک کرده و برائت را با آن اثبات کرده‌اند.

از جمله این اخبار، حدیث حجب، حدیث سعه و حدیث رفع بود که مورد بررسی و استدلال قرار گرفت و به اینجا رسید که: رأی

شیخ و بسیاری از متأخرین در باب اقل و اکثر اینست که:  
هم عقل و هم شرع حکم به برائت می‌کنند.

### نکته‌ها:

امام خمینی (ره) در این مسئله می‌فرماید: از آنجا که: علم اجمالی منحل می‌شود، و شک ما در جزء و یا شرط اضافه است، مانعی از جریان اخباری چون حدیث رفع و حدیث حجب نیست.

سپس توضیح می‌فرماید که: شأن حدیث رفع، در مشکوک الجزئیة، همان رفع تعبدی است و معنایش اینست که بنا گذاشته می‌شود بر این که جزء مشکوک، از اجزای مرکب نیست.

پس کسی که سایر اجزاء معلوم را انجام می‌دهد، تنها به انگیزه امری آنها را به جا می‌آورد که متعلق به مرکب است و دعوت به اجزاء نیز می‌کند.

و لذا با جزء مشکوک به واسطه حدیث رفع مثل کسی عمل می‌نماید که آن را جزء مرکب نمی‌داند.

یعنی: به سایر اجزاء اکتفا کرده و از مشکوک می‌گذرد. بدون این که نیاز داشته باشد که اثبات کند، این اجزاء معلوم، تمام مأمور به‌اند و یا مصداق آن و لذا: وقتی چنین کسی اجزای معلوم را به جا آورد و مشکوک را به واسطه حدیث رفع ترک نماید، از کیفر و عقاب در امان است.

و لکن این که بقیه اجزاء همان مأمور به هستند یا نه؟ با حدیث رفع اثبات نمی‌شود اما اثبات این که اجزای معلوم و شناخته شده، مصداق برای مأمور به واقعی است به جهت اینست که حدیث رفع متکفل رفع واقعی جزئیت مشکوک نبوده و مخصص اوامر واقعی نمی‌باشد. تا چه رسید به این که بر تعیین آن چیزی که واقعا مأمور به است دلالت نماید.

اما: تعبد به این که اجزاء معلوم، همان مأمور به هستند، به جهت اینست که حدیث رفع متکفل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۴

اثبات یک تعبد بیشتر نیست و آن عبارتست از نفی جزئیت مشکوک.

- اما تعبد به این که حال بقیه اجزاء چیست، حدیث رفع متکفل آن نمی‌باشد و این مطلب واضح است. [۱۵۴]

سپس به دنبال این مباحث می‌فرماید:

بنابراین: حدیث رفع دلالت می‌کند بر رفع تعبدی جزء مشکوک، و لو به واسطه رفع منشا آن باشد.

- و امر به مرکب دلالت بر وجوب اجزاء معلوم دارد، همان‌طور که دلالت بر وجوب کلّ نیز دارد.

- و وقتی مکلف اجزاء معلوم را بجا آورد، از عقاب در امان خواهد بود و نیازی ندارد که اثبات کند آن اجزاء تمام مکلف به است و یا این که واجب نفسی می‌باشد.

سپس می‌فرماید:

تمام این مطلب بنا بر انحلال علم اجمالی است که قبلاً ذکر نمودیم.

اما: بنا بر عدم انحلال علم اجمالی، جریان حدیث رفع مشکل است، چه بگوئیم اجزاء از باب مقدمه واجب عقلی هستند و یا این که بگوئیم واجب شرعی هستند و یا به وجوب ضمنی، واجب شرعی هستند، زیرا:

۱- رفع وجوب نفسی از اکثر، معارض با رفع وجوب نفسی از اقلّ است.

۲- و رفع جزئیت جز بر اساس مذهب کسانی که به عدم انحلال علم اجمالی معتقدند، معنایی جز رفع منشا آن ندارد.

زیرا: جزء تنها مجعول عرضی است و معنایش اینست که: جعل در رتبه دوم و مجازا به آن نسبت داده می‌شود؛ و در غیر این صورت جعلی جز برای وجوب متعلق به مرکب نیست.

امّا: این که مرکب همان مأمور به است و اجزاء نیز اجزای آن می‌باشد، مثل اینست که امر، امرکننده است و مکلف، مأمور، و حال آنکه این امور انتزاعی بوده و اصلا متعلق جعل نیستند.

حال: امثال این مجعول مجازی، قابلیت رفع را ندارد، مگر این که آن چیزی که حقیقتا مجعول است، رفع شود.

- مجعول حقیقی هم جز وجوب نفسی متعلق به اکثر نیست که این وجوب نفسی، با وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۵

نفسی اقل معارض است.

امّا: رفع وجوب جزء:

۱- بنا بر وجوب عقلی معنا ندارد، ۲- بنا بر وجوب شرعی مقدّمی جزء و لو شرعی باشد (مثل وجوب مقدمه)، از باب ملازمه عقلی میان وجوب شیء و وجوب آن چیزی که شیء به آن بستگی دارد می‌باشد.

پس: جریان حدیث رفع در سبب، رافع شک در مسبب نمی‌باشد، مگر به اصل مثبت.

بنابراین: جریان حدیث نسبت به وجوب نفسی در اقل و اکثر و وجوب غیري در جزء در عرض همدیگر بوده و با هم تعارض می‌نمایند.

علاوه بر آن، رفع وجوب از جزء، از چیزهائی است که علم اجمالی‌ای که متعلق به اقل و اکثر است، به آن منحل نمی‌شود؛ و با آن علم، رفع وجوب از اکثر ثابت نمی‌گردد. تا علم اجمالی منحل شود [۱۵۵].

خلاصه این که:

امام خمینی (ره) هر دو مبنا را در تحلیل حدیث رفع مورد توجه و ملاحظه قرار داده و فرموده است: بنا بر انحلال علم اجمالی به اجزاء، اخبار برائت و حدیث رفع در مسأله شک میان اقل و اکثر جاری می‌شود و لکن برائت را اثبات نمی‌کند.

و لذا: ایشان نیز مثل شیخ انصاری، انحلال علم اجمالی را پذیرفته‌اند [۱۵۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۶

متن ثمّ إنّ لو فرضنا عدم تماميّة الدلیل العقلی المتقدّم [۱۵۷]، بل کون العقل حاکما بوجوب الاحتیاط و مراعاة حال الإجمالی بالتکلیف المرّد بین الأقلّ و الأكثر، کانت هذه الأخبار کافیة فی المطلب حاکمة علی ذلك الدلیل العقلی؛ لأنّ الشارع أخبر بنفی العقاب علی ترک الأکثر لو کان واجبا فی الواقع، فلا یقتضی العقل وجوبه من باب الاحتیاط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

و قد توهم بعض المعاصرین [۱۵۸] عکس ذلك و حکومت أدلّة الاحتیاط علی هذه الأخبار، فقال لا نسلم حجب العلم فی المقام؛ لوجود الدلیل فی المقام، و هی أصالة الاشتغال فی الأجزاء و الشرائط المشکوكة. ثمّ قال: لأنّ ما کان لنا إلیه طریق فی الظاهر لا یصدق فی حقّه الحجب قطعاً؛ و لآ لدلت الروایة علی عدم حجیة الأدلّة الظنیة، کخبر الواحد و شهادة العدلین و غیرهما. ثمّ [۱۵۹] قال: و لو التزم تخصیصها بما دلّ علی حجیة تلك الطرق، تعین تخصیصها - أيضاً - بما دلّ علی حجیة أصالة الاشتغال: من عمومات أدلّة الاستصحاب، و وجوب المقدمه العلمیة. ثمّ قال:

و التحقیق: التمسک بهذه لآخبار علی نفی الحكم الوضعی و هی الجزئیة و الشرطیة [۱۶۰]، انتهى.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۷

ترجمه

**(ادله برائت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند)**

اگر ما فرض کنیم که دلیل عقلی متقدم (یعنی قبح عقاب بلا بیان) بر برائت ناتمام است (و بلکه معتقد شویم به این که عقل (انسانی) حاکم به وجوب احتیاط و رعایت حال علم اجمالی است، به واسطه تکلیفی که مردّد است میان اقل و اکثر، این اخبار (یعنی ادله برائت شرعیّه صدرصد) کافی در مطلب و حاکم بر آن دلیل عقلی است. زیرا شارع مقدّس خبر داده است به نفی عقاب به سبب ترک اکثر (چون که مشکوک است)، و لو در واقع اکثر واجب باشد. در نتیجه: عقل اقتضا نمی‌کند وجوب اکثر را از باب احتیاطی که برمی‌گردد به وجوب دفع عقاب محتمل.

**(سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله برائت در جزء مشکوک)**

برخی از متأخرین، یعنی صاحب فصول عکس مطلب فوق را خیال کرده (و معتقد شده‌اند به) حکومت ادله احتیاط بر این اخبار (یعنی ادله برائت)، و لذا می‌فرماید: ما مستور بودن علم در این مقام را نمی‌پذیریم، به خاطر وجود دلیل در اینجا که همان دلیل اصالة الاشتغال است در اجزاء و شرائط مشکوک. سپس می‌فرماید: زیرا چیزی که به عنوان طریق ظاهری وجود دارد (یعنی وجوب اکثر)، عدم العلم در حق آن صدق نمی‌کند و الا (اگر اینجا جای ما حجب الله علمه باشد و ما حجب الله علمه عن العباد، بتواند قاعده اشتغال را از میان بردارد)، این روایت بر عدم حجیت ادله ظنیّه مثل خبر واحد، شهادت عدلین و غیرهما از اجماع و امارات نیز دلالت خواهد نمود. و اگر کسی ملتزم شود به تخصیص ادله ظنیّه به سبب ادله‌ای که دلالت بر حجیت این طرق دارند (و بگویند ما حجب الله علمه نمی‌تواند این طرق را از بین ببرد)، تخصیص قاعده اشتغال در باب علم اجمالی نیز به سبب ادله‌ای که دلالت بر حجیت اصالة الاشتغال دارند، تعیین پیدا کرده (و حجّت است). از جمله عمومات ادله استصحاب (مثل لا- تنقض الیقین بالشک) و وجوب مقدّمه علمیه (مثل قاعده الاشتغال، دفع عقاب محتمل واجب) است.

سپس می‌فرماید: تمسک به این اخبار (یعنی ادله برائت) برای نفی حکم جزئی است و آن جزئیت و شرطیت است (پس بهتر است که با ادله برائت استحقاق عقاب را برنندارید).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۸

**تشریح المسائل**

\* حاصل رأی و نظر شیخ در رابطه با بحث اقل و اکثر چه شد؟

برائتی شده، هم از برائت عقلیه در نفی وجوب اکثر یعنی جزء مشکوک استفاده نمود و هم از برائت شرعیّه.

\* طریق استفاده از برائت عقلیه در این مسئله چگونه بود؟

فرمود: چون علم اجمالی منحل می‌شود به متیقّن و مشکوک، عقل نسبت به مشکوک که اکثر است، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌کند.

\* طریق استفاده از براءت شرعیه در این مسئله چگونه است؟

از ادله نقلیه از جمله حدیث حجب، حدیث رفع، حدیث سعه، استفاده کرده فرمود:

۱- می‌توانید بگوئید: وجوب اکثر بر ما مستور و محجوب است، به حکم این ادله وجوب اکثر از ما برداشته شده.

۲- می‌توانید بگوئید: وجوب آن جزء که برای ما مشکوک است، به حکم این ادله وجوب آن جزء از ما برداشته شده.

اما: اگر مؤاخذه را در حدیث در تقدیر بگیری می‌توانید بگوئید: مؤاخذه آن واجبی را که نمی‌دانیم یعنی اکثر و یا جزء مشکوک از ما برداشته شده.

\* نظر برخی از مشایخ در رابطه با ادله احتیاط چه بود؟

می‌گفتند ظهور ادله براءت در واجبات نفسیه است و لذا شامل واجبات غیریه نمی‌شوند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه و یا صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه، طبق ادله براءت وجوب این امور از شما برداشته می‌شود.

اما: اگر شک کنید که آیا سوره در نماز واجب است یا نه و یا استعاذه در شروع نماز واجب است یا نه؟ نمی‌توانید به ادله مزبور تمسک کنید.

چرا؟ زیرا ادله براءت استحقاق عقاب را برمی‌دارد، استحقاق عقاب مربوط به واجبات نفسیه است، چرا که واجبات نفسیه دارای ثواب و عقاب‌اند و لذا: واجبات غیریه که فاقد ثواب و عقاب‌اند.

جائی برای ادله براءت ندارند.

\* پاسخ جناب شیخ به حضرات مشایخ چه بود؟

ادله براءت هم شامل واجبات نفسیه می‌شوند، هم شامل واجبات غیریه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۶۹

چرا؟ زیرا: هم واجبات نفسیه منشا عقاب‌اند، هم واجبات غیریه منتهی منشا بودنشان متفاوت است.

- منشا عقاب بودن واجب نفسی لخصوص ذاته است.

- منشا عقاب بودن واجب غیریه، لغیره است، چون که ترک واجب غیریه سبب ترک واجب نفسی است و لذا: سبب السبب، سبب.

پس: ترک واجب نفسی موجب عقاب است، ترک واجب غیریه هم که سبب ترک واجب نفسی است موجب عقاب است.

خلاصه این که: حضرات نمی‌توانند ثابت کنند که ادله براءت تنها ظهور در واجبات نفسی دارند، چرا که این ادله از جمله حدیث رفع مطلق عقاب و آثار شرعیه را برمی‌دارد چه از واجب نفسی و چه از واجب غیریه.

\* آیا ما مجبوریم که با حدیث رفع واجب غیریه را برداریم؟

خیر، ما با استفاده از حدیث رفع وجوب نفسی اکثر را برمی‌داریم.

\* پاسخ شیخ به نظر مشایخ بر چه مبنائی است؟

بر این اساس است که حدیث رفع، مؤاخذه را از میان بردارد، یعنی ما لفظ (مؤاخذه) را در تقدیر بگیریم.

\* اگر جمیع الآثار را در حدیث در تقدیر بگیریم چه؟

دیگر جای بحثی با حضرات باقی نمی‌ماند و مطلب کاملا روشن و آشکار است. زیرا: می‌توان با حدیث رفع، جزئیات را که یکی از

آثار شرعیه است برداشت فی المثل: واجب بودن سوره در نماز دو اثر دارد:

- یکی این که ترک سوره موجب عقاب است، البته به خاطر این که سبب ترک ذی المقدمه است.

- یکی این که وقتی سوره در نماز واجب می‌شود، جزء نماز است.

حال: حدیث رفع، جزئیت را برمی‌دارد، جزئیتی که نسبت به آن شک دارید.

پس: اگر مؤاخذه را برداریم با این مشایخ بحث داریم و چنانچه جزئیت را برداریم با هم بحثی نداریم.

\* با توجه به مباحث گذشته مراد از (ثم انه لو فرضنا عدم تمامیه الدلیل) چیست؟

درحقیقت تکرار مطلبی است که قبلا بیان فرموده بود و لذا می‌فرماید: اگر دلیل عقلی ما بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۰

برائت از اکثر کمی نقص داشت، از طریق ادله نقلیه که ۱۰۰٪ دال بر برائت از اکثر و یا جزء مشکوک‌اند، جبران، و رفع نگرانی می‌شود زیرا: عقل از احتمال عقاب هراس داشت که مبادی خداوند ما را مؤاخذه کند و لکن به حکم این اخبار، شارع مقدس به ما آرامش و امتیث داده و فرموده است:

نگران نباشید، قطعاً عقابی در کار نیست، و لذا این اخبار بر آن حکم عقلی به وجوب احتیاط از باب دفع عقاب محتمل حاکم و وارد می‌شود و موضوع آن را که احتمال عقاب است از میان می‌برد.

پس: به برکت این اخبار نسبت به اکثر و جزء مشکوک برائتی می‌شویم.

\* مراد از (وقد توهم بعض المعاصرین عکس ذلک ...) چیست؟

اشاره به نظر صاحب فصول دارد که معتقد است ادله احتیاط بر ادله برائت حکومت دارند.

به عبارت دیگر: وقتی پای ادله احتیاط در کار است، دیگر جای جریان ادله برائت نیست نه قبح عقاب بلا-بیانش و نه رفع ما لایعلمونش.

خلاصه این که: صاحب فصول در ما نحن فیه یعنی مسئله اقل و اکثر مثل حضرات اخباریین در شبهه تحریمیه دچار توهم شده می‌گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، لکن عقاب مع البیان که قبیح نیست.

\* با توجه به مطلب فوق کلام صاحب فصول چند بخش دارد؟

دو بخش: ۱- اخبار برائت و آثار تکلیفیه ۲- اخبار برائت و آثار وضعیه.

\* فرمایش ایشان در بخش اول کلامش چیست؟

اینست که: احتمال عقاب در باب اقل و اکثر یک اثر تکلیفی است و لذا جای اخبار و ادله برائت نمی‌باشد، بلکه محل اجرای ادله احتیاط است.

\* دلیل صاحب فصول بر حاکمیت ادله احتیاط چیست؟

الف) دلیل اول:

قاعده اشتغال است، یعنی: الاشتغال یقینی یتدعی الفراغه الیقینیة حال: در ما نحن فیه یعنی اکثر اشتغال یقینی وجود دارد و لذا باید کاری کنیم که فراغت یقینی حاصل شود.

فراغت یقینی نیز به انجام اکثر است، پس احتیاط واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- ما علم اجمالی داریم به این که یا اقل واجب است یا اکثر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۱

۲- عدم انجام اکثر، احتمال عقاب دارد.

۳- به حکم عقل دفع عقاب محتمل واجب است.

۴- در فعل عقاب محتمل حاصل نمی‌آید مگر احتیاط و انجام اکثر.

پس: از باب مقدمه علمیه باید اکثر را انجام دهیم.

- این قانون عقلی بیائیت دارد و چه بیانی بهتر از این:

در نتیجه: نه عدم البیانی وجود دارد تا براءت عقلی جاری شود، نه عدم العلمی وجود دارد تا براءت نقلی اجرا شود.  
به عبارت دیگر:

۱- موضوع براءت عقلی اینست که: عقاب بدون بیان قبح است.

حکم عقلی مذکور با صدای بلند می‌گوید: انا البیان.

بلاشک: اذا جاء البیان، ارتفع عدم البیان.

۲- موضوع حدیث حجب و سعه و رفع، رفع حکم جزء مشکوکی است که از ما محجوب و ما نسبت به آن لا یعلمون هستیم.

پس: حکم عقلی مزبور وارد بر آن ادله است و موضوع آنها را نابود می‌کند.

ب) دلیل دوم:

استصحاب الاشتغال است، بدین معنا که:

قبل از انجام اقل یقین به اشتغال ذمه داشتیم.

پس از انجام اقل شک می‌کنم که آیا اشتغال ذمه برداشته شده یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء اشتغال ذمه را.

پس: امر مولی علی الظاهر به اکثر تعلق گرفته و باید من اکثر را انجام دهم.

\* فرمایش صاحب فصول در بخش دوم کلامش چیست؟

مقدمه می‌دانیم که:

۱- موضوع براءت عقلی، عدم البیان است.

۲- استصحاب، ظاهرا بیان است.

اذا جاء البیان، ارتفع عدم البیان.

حال:

۱- موضوع اخبار براءت مستور بودن حکم جزء مشکوک است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۲

۲- استصحاب مذکور در بخش اول ظاهرا بیان است.

۳- با آمدن بیان مزبور، علم آن جزء بر ما پوشیده نیست.

با وجود بیان جائی برای اجرای براءت نیست.

ج) دلیل سوم:

اخبار احتیاط است، بدین معنا که:

۱- روایات فراوانی وجود دارد که دال بر اینکه در موارد شبهه باید احتیاط نمود.

۲- در اقل و اکثر احتیاط به انجام اکثر است.

پس به حکم روایات مزبور باید احتیاط کرده، اکثر را انجام داد.

در نتیجه: با آمدن ادله احتیاط جائی برای براءت عقلی و نقلی وجود ندارد، چرا که در اینجا بیائیت وجود دارد. و حال آنکه موضوع

این دو براءت عدم البیان است.



\* پس مراد از (و التحقیق؛ التمسک ...) چیست؟

اینست که: با ادله براءت می‌توان اثر وضعی، یعنی جزئیت را برداشت و نه اثر تکلیفی یعنی عقاب را. به عبارت دیگر: وقتی ما در جزئیت یک جزء شک می‌کنیم دو نگرانی بر ایمان پیدا می‌شود: یکی نسبت به اثر تکلیفی یعنی عقاب که ادله احتیاط در اینجا حاکم بر ادله براءت است.

یک نگرانی هم نسبت به جزء بودن یا نبودن جزء مشکوک است، که در اینجا با تمسک به ادله براءت، جزئیت و یا اثر وضعی را برمی‌داریم.

زیرا: ادله احتیاط ربطی به اثر وضعی ندارند بلکه مربوط به اثر تکلیفی بوده و عقاب را برمی‌دارند.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۳

متن أقول: قد ذکرنا فی المتباینین [۱۶۱] و فیما نحن فیہ [۱۶۲]: أن استصحاب الاشتغال لا- یثبت لزوم الاحتیاط إلّا علی القول باعتبار الأصل المثبت الذی لا- نقول به وفاقاً لهذا، و أنّ العمده فی وجوب الاحتیاط هو: حکم العقول بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعی بعد إثبات [۱۶۳] تنجز التکلیف، و أنّه المؤاخذ به و المعاقب علی ترکه و لو حین الجهل به و تردده بین متبائنین أو الأقل و الأكثر.

و لا- یرب أن ذلك الحکم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل علی ترک ما یترکه المکلف، و حینئذ: فإذا أخبر الشارع- فی قوله «ما حجب الله...»، و قوله «رفع عن امتی...» و غیرهما (بأنّ الله سبحانه لا یعاقب علی ترک ما لم یعلم جزئیه، فقد ارتفع احتمال العقاب فی ترک ذلك المشکوک، و حصل الأمن منه، فلا یرجى فیہ حکم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظیر ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة علی ترک الصلاة إلى جهة خاصیه من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعیة، فإنه یرجى بذلك عن باب المقدمه؛ لأنّ ترکها لا یفضی إلى العقاب [۱۶۴].

نعم، لو كان مستند الاحتیاط أخبار الاحتیاط، كان لحکومه تلك الأخبار علی أخبار البراءة وجه أشرنا إليه فی الشبهة التحريمیه من اقسام الشک فی التکلیف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۴

ترجمه

### (مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول)

در پاسخ به صاحب فصول می‌گوییم: به تحقیق در (بحث راجع به) متباینین و در فیما نحن فیہ (یعنی اقل و اکثر) گفتیم که استصحاب اشتغال، و وجوب احتیاط (و انجام اکثر) را ثابت نمی‌کند (زیرا وجوب اتیان اکثر، و وجوب عقلی استصحاب اشتغال است و هیچ استصحابی اثر عقلی را ثابت نمی‌کند)، مگر بنا بر قول به اعتبار اصل مثبت که ما قائل به آن نیستیم چنان که خود صاحب فصول نیز آن را حجت نمی‌داند.

عمده مطلب در وجوب احتیاط، همان حکم عقل به وجوب احراز محتملات واجب واقعی پس از تنجز تکلیف (به واسطه علم اجمالی) است، و این تکلیف واقعی است که مورد مؤاخذه است و (مکلف) عقاب می‌شود به سبب ترک آن، و لو هنگام (عدم علم تفصیلی) و جهل به آن و تردّدش میان متباینین، یا اقل و اکثر تردیدی وجود ندارد که قاعده اشتغال، مبنایش وجوب دفع عقاب محتمل است به خاطر آنچه مکلف آن را ترک می‌کند.

پس در این صورت:

وقتی شارع مقدس در این کلامش که می‌فرماید: ما حجب الله علمه و این کلامش که می‌فرماید: رفع عن امتی ... ما لا یعلمون، خبر می‌دهد که خدای سبحان به خاطر ترک چیزی که جزئیاتش معلوم نیست، عقاب نمی‌کند، قطعاً احتمال عقاب در ترک آن جزء مشکوک، مرتفع می‌شود و امن و آرامش از عقاب حاصل می‌گردد.

در نتیجه: حکم عقل به وجوب دفع عقاب محتمل جاری نمی‌شود. نظیر آن جایی که شارع خبر می‌دهد به عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک نماز به یک جهت خاص از جهات چهارگانه و لو فرض شود که آن جهت، قبله واقعی باشد. پس آن طرف (یا جهت خاص به سبب تأمین شرعی)، خارج می‌شود از باب مقدمه، زیرا فرض اینست که ترکش منجر به عقاب نمی‌شود.

بله، اگر مستند احتیاط، اخبار و ادله احتیاط باشد، برای حکومت این اخبار بر اخبار برائت وجه و دلیلی وجود دارد که در بحث شبهه تحریمیه از اقسام شک در تکلیف بدان اشاره نمودیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۵

### تشریح المسائل

\* اشاره بفرمائید دلیل صاحب فصول بر حاکمیت ادله احتیاط در باب اقل و اکثر چه بود؟

۱- قاعده احتیاط ۲- استصحاب اشتغال ۳- اخبار احتیاط.

\* پاسخ شیخ به قاعده احتیاط چیست؟

می‌فرماید اساس حکم عقل به وجوب احتیاط، احتمال عقاب است یعنی عقل محاسبه کرده می‌گوید:

۱- در مورد جزء مشکوک خطاب منجز داریم.

۲- هر جا که خطاب منجز باشد، احتمال عقاب وجود دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلاً واجب است.

پس: باید احتیاط کرده و خود را از عقاب نجات دهیم.

بنابراین: تمام ترس و نگرانی عقل انسانی از احتمال عقاب است، بدین معنا که مبدا ترک جزء مشکوک عقاب آور باشد.

حال: وقتی خود شارع مقدس به حکم اخبار برائت فرموده: عقابی در کار نیست و شما در وسعت و آزادی هستید، دیگر جای احتمال عقاب و نگرانی از آن نیست تا به حکم عقل دفع آن واجب باشد.

پس: این ادله برائت هستند که حاکم هستند و حکم عقل به احتیاط معلق است بر این که بیانی از شارع مبنی بر عدم عقاب نرسد و حال آنکه بیان رسیده و جایی برای حکم عقلی دفع عقاب وجود ندارد.

فی المثل: اگر در موردی قبله بر شما مشتبه شود، باید احتیاط کرده به هر چهار طرف نماز بخوانید تا برای شما اطمینان حاصل شود که یک نماز به جهت قبله واقعی خوانده‌ای.

حال: اگر خود شارع فرمود، لازم نیست به فلان جهت نماز بخوانید، گرچه قبله واقعی در همان جهت بوده باشد، ما مطمئن می‌شویم که در صورت ترک نماز در آن جهت عقاب وجود ندارد.

در چنین موردی جای حکم عقلی نمی‌باشد.

\* پاسخ شیخ به استصحاب الاشتغال صاحب فصول در جزء مشکوک چیست؟

از او می‌پرسد که مراد شما از این اصالة الاشتغال چیست؟ آیا استصحاب الاشتغال است و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۶

قاعده الاشتغال؟ زیرا شما نه نام استصحاب الاشتغال را بردید و نه نام قاعده الاشتغال، بلکه گفتید اصالة الاشتغال.

۱- اگر مرادتان از اصالة الاشتغال، استصحاب الاشتغال پس از اتیان اقل باشد به این معنا که: نمی‌دانم اقل واجب است یا اکثر؟ و لکن می‌دانم که ذمه ما مشغول بود یا به اقل و یا به اکثر.

اقل را بجا آوردم لکن پس از انجام اقل شک کردم که آیا آن اشتغال برطرف شده یا نه؟ پس استصحاب می‌کنم اشتغال را. به شما می‌گویم:

اولاً: در چنین جائی باید قاعده اشتغال را جاری کنی و نه استصحاب الاشتغال را چرا که بارها گفتیم: وقتی اثر از آن شک است و نه مال مشکوک، جریان استصحاب در آن غلط است.

به عبارت دیگر: استصحاب الاشتغال مال قاعده الاشتغال است و ربطی به اینجا ندارد، چنان که عدم العقاب مال اصالة البراءة است و نیازی به استصحاب البراءة ندارد.

پس: با بودن قاعده اشتغال دیگر نوبت به استصحاب الاشتغال نمی‌رسد.

ثانیاً: این استصحاب شما اصل مثبت است، زیرا نتیجه این استصحاب الاشتغال اینست که:

پس: امر مولی به اکثر تعلق گرفته و لذا اکثر بر ما واجب است.

به عبارت دیگر: شما می‌خواهید استصحاب بکنید بقاء اشتغال را و در نتیجه بگوئید: حال که اشتغال ذمه ما باقی است، بر ما لازم است که آن را رفع کنیم رفع آن هم ممکن نیست مگر به واسطه انجام اکثر.

اما جناب صاحب فصول: این اثر و یا این لازم، یک لازم و اثر عقلی است چرا که عقل بدان حکم نمود.

یعنی: عقل می‌گوید: کسی که اشتغال ذمه دارد، باید اشتغال ذمه خود را برطرف کند و حکم عقل به براءت از ذمه، همان براءت عقلی است.

حال: هر استصحابی که اثر عقلی داشته باشد، اصل مثبت نامیده می‌شود که به عقیده ما و حتی خود شما حجت نیست.

۲- و اگر مرادتان قاعده الاشتغال است، بدین معنا که: قبل از انجام اقل، ذمه من مشغول بود و لکن اکنون و پس از انجام اقل شک دارم که آیا براءت از ذمه برایم حاصل شده است یا نه؟

به مجرد شک، قاعده براءت جاری شده می‌گوید: اشتغال یقینی براءت یقینی می‌خواهد.

به شما می‌گوئیم: قاعده اشتغال براساس دفع عقاب محتمل است، هر جا که احتمال عقاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۷

می‌رود، جای جریان قاعده اشتغال است، و حال آنکه در ما نحن فیه احتمال عقاب نمی‌رود.

زیرا: علم اجمالی منحل شد به یک معلوم بالتفصیل و یک مشکوک بدوی و در رابطه با شک بدوی، شارع فرمود: رفع ما لا یعلمون.

پس: شارع به ما اطمینان خاطر داده است که ترک اکثر در اینجا عقاب ندارد.

حال: جناب صاحب فصول آیا وقتی احتمال عقاب وجود ندارد، نیازی به جریان قاعده اشتغال داریم؟ خیر.

پس: در ما نحن فیه یا جزء مشکوک، نه استصحاب الاشتغال جای دارد و نه قاعده الاشتغال.

\* پاسخ شیخ از دلیل سوم صاحب فصول یعنی اخبار احتیاط چیست؟

اینست که: اگر این اوامر مولوی بودند و تعبدا دلالت می‌کردند بر وجوب اجتناب از مشتبه به شبهه تحریمیّه و لزوم ارتکاب مشتبه به شبهه وجوبیه، بله، حاکم بر ادله برائت بودند، به همان بیانی که شما فرمودید. اما: چنان که قبلا هم گفتیم این اخبار ارشادی بوده و مؤلّد حکم عقل‌اند، و مطلب جدیدی به ما نمی‌دهند. حال: اگر این اخبار ارشادی باشند، همان پاسخی که در جواب از حکم عقل دادیم، از این اخبار هم می‌دهیم. خلاصه: جریان حکومت ادله احتیاط بر اخبار برائت از طرف شما، مردود است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۸

متن و ممّا ذکرنا يظهر: حکومت هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثلث أيضا كما أشرنا إليه سابقا؛ لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه، كان المستحب - وهو الاشتغال المعلوم سابقا - غير متيقّن إلّا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه، واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة [۱۶۵] الأكثر منفى [۱۶۶] بحكم هذه الأخبار. وبالجملة: فما ذكره، محكومة أدلّة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا؛ نظرا إلى ما تقدّم.

و أضعف من ذلك: أنه رحمهم الله عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلّة الاحتياط على الأخبار - عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفى الحكم التكليفي، إلى التمسك بها في نفى الحكم الوضعي، أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطية، و زعم أن ماهية المأمور به تبيّن [۱۶۷] ظاهرا كونها الأقل بضميمة نفى جزئية المشكوك، و يحكم بذلك على أصالة الاشتغال.

قال في توضيح ذلك:

إن مقتضى هذه الروايات: أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه فبتبين مورد التكليف و يرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثم أيد هذا المعنى، بل استدللّ عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال:

إنّ من الاصول المعروفة عندهم ما يعتبر عنه ب «أصالة العدم»، و «عدم الدليل دليل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۷۹

العدم»، و يستعملونه في نفى الحكم التكليفي و الوضعي، و نحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعي و لو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام [۱۶۸]، انتهى.

\*\*\* ترجمه

### (حکومت ادله برائت بر استصحاب اشتغال)

از مطالبی که گفتیم: حکومت این اخبار (یعنی ادله برائت) بر استصحاب اشتغال، بنابراین فرض که قائل به اصل مثبت (و حجیت آن‌هم) باشیم (و از دو اشکال قبلی اش چشم‌پوشیم)، چنان که قبلا نیز بدان اشاره کردیم، روشن می‌شود. زیرا: وقتی شارع مقدس (به واسطه رفع ما لا يعلمون و ...) خبر از عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک اکثری می‌دهد که علم به وجوب آن بر ما محجوب است، مستصحب ما که همان اشتغال معلوم (در قبل از انجام اقل) است، جز نسبت به اقل (یعنی نسبت به اکثر) غیر متیقّن است، و این اشتغال یقینی با انجام اقل رفع می‌شود، و احتمال بقاء اشتغال (پس از انجام اقل) نسبت به اکثر، به برکت این اخبار (برائت) منفی است.

خلاصه این که: آنچه صاحب فصول (ره) در رابطه با حکومت ادله اشتغال بر این اخبار براءت فرمود، با توجه به آنچه (راجع به قاعده اشتغال و استصحاب اشتغال) گذشت جدا ضعیف است.

### (استدلال صاحب فصول به اخبار براءت بر نفی حکم وضعی)

و ضعیف تر از این مدعا اینست که: ایشان به خاطر این حکومتی که برای ادله احتیاط نسبت به ادله براءت خیال کرده بود، از استدلال به اخبار براءت بر مذهب مشهور، از حیث نفی حکم تکلیفی، عدول کرده به تمسک به این ادله در نفی حکم وضعی، یعنی جزئیت شیء مشکوک و یا شرطیت آن، و گمان کرده که با نفی این جزئیت، ماهیت مأمور به که همان اقل است علی الظاهر روشن می شود و به واسطه این نفی جزئیت حکم می شود بر اصالة الاشتغال.

پس: (از نظر ایشان در نفی حکم تکلیفی اصالة الاشتغال و در نفی حکم وضعی ادله براءت جاری می شود.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۰

### (ادامه سخن صاحب فصول رحمه الله)

و سپس در توضیح این مطلب می فرماید: مقتضای روایات براءت اینست که: ماهیات عبادات (مثلا نماز)، عبارتست از همان اجزاء معلومه با شرائط معلومه، و لذا مورد تکلیف روشن و اجمال و ابهام (ی که نمی دانستیم اقل واجب است یا اکثر به برکت ادله براءت) از آن مرتفع می شود (که اقل واجب است).

و سپس: این معنا را (که ادله براءت بردارنده احکام وضعی هستند) تأیید و بلکه استدلال نموده بر آن به فهم علماء از ادله براءت بر نفی جزئیت، آنجا که می فرماید:

از جمله اصول و قواعد معروفه‌ای که از آنها عند الفقهاء تعبیر می شود به اصالة العدم و عدم الدلیل، دلیل العدم و بکار می برند آن را (تارة) در نفی حکم تکلیفی و (اخری) در نفی حکم وضعی.

و ما بسیار تفحص و تحقیق کردیم لکن برای این دو اصل مستند و مدرکی پیدا نکردیم که بتوان بدان تمسک نمود (و این دو اصل را مستند به آن کرد) مگر عموم ادله براءت.

و لذا: تعمیم ادله براءت در (نفی) حکم وضعی و لو به کمک و استعانت از فهم علماء تعین می یابد، و شامل جزئیت مورد بحث ما در این مقام (اقل و اکثر) می شود.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* موضوع بحث میان صاحب فصول و شیخنا (رهما) در این مباحث چیست؟

اقل و اکثر و یا شک در جزئیت و شرطیت است.

\* حاصل مرام و توجه شیخ در این مباحث چه بود؟

انحلال علم اجمالی است در اینجا به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

- در عمل به علم تفصیلی بحث نیست و باید اقل را انجام داد.

- بحث در طرف دیگر یعنی مشکوک به شک بدوی است.

شیخ در اینجا فرمود: هم براءت عقلیه در جزء مشکوک یا اکثر جاری می‌شود، هم براءت شرعیه. منتهی! اگر در جریان براءت نسبت به جزء مشکوک مختصری نگرانی داشته باشم، دلالت ادله براءت شرعیه صددرصد بوده و این نگرانی را هم از میان برمی‌دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۱

و الحاصل: ادله براءت در اینجا حاکم بر ادله احتیاط است، همان‌طور که در باب شک در تکلیف نیز ادله براءت حاکم بر ادله احتیاط است.

زیرا موضوع ادله احتیاط، احتمال عقاب است و حال آنکه ادله براءت زمینه احتمال عقاب را از بین می‌برند و این معنای حکومت است.

\* حاصل مرام و عقیده صاحب فصول در این مباحث چه بود؟

فرمود: ما عند الشك فی الجزئیه از دو نظر و نگاه مطلب را بررسی می‌کنیم:

۱- گاهی از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب بحث می‌کنیم که آیا ترک الاکثر یا ترک جزء المشکوک و یا شرط المشکوک، استحقاق عقاب می‌آورد یا نه؟

۲- گاهی هم از نظر حکم وصفی یعنی جزئیت یک جزء بحث می‌کنیم که مثلاً آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟  
حال:

۱- از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب ادله احتیاط حاکم بر ادله براءت‌اند.

زیرا: موضوع ادله براءت عدم البیان و عدم العلم است و حال آنکه ادله احتیاط، همان علم و بیان هستند.  
و لذا: اذا جاء العلم و البیان، ارتفع عدم العلم و البیان.

۲- و لکن از نظر حکم وضعی یعنی نفی جزئیت، این ادله براءت‌اند که حاکم بر ادله احتیاط‌اند.

زیرا: موضوع ادله احتیاط، احتمال العقاب است و اشتغال ذمه پس: به نظر صاحب فصول، از یک جهت ادله احتیاط در اینجا حاکم‌اند و از یک جهت ادله براءت.

\* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید بخش دوم کلام صاحب فصول چه بود؟

اخبار براءت و آثار یا احکام وضعیه بود.

\* نظر مشهور اصولیین در رابطه با استفاده از ادله براءت نسبت به دو حکم مورد بحث چیست؟

از اخبار براءت تنها نسبت به آثار تکلیفیه و عقاب استفاده می‌کنند.

\* نظر صاحب فصول در ما نحن فیه چیست؟

به لحاظ توهمی که نسبت به حاکمیت ادله احتیاط برایش پیش آمده فرموده است: ادله براءت تنها نسبت به آثار وضعیه یعنی جزئیت و شرطیت جاری شده و جزئیت و شرطیت را برمی‌دارند.

و لذا: نسبت به مؤاخذه و احتمال عقاب نمی‌توان از ادله براءت استفاده نمود.

چرا؟ زیرا: ادله احتیاط با احتمال عقاب سروکار دارند و کاری به آثار وضعیه ندارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۲

پس: نسبت به آثار وضعیه از قبیل جزئیت و شرطیت و ... اخبار براءت جاری می‌شود.

در نتیجه: اگر فی المثل شک کنیم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه، به حکم اخبار براءت، جزئیت مشکوک را نفی می‌کنیم و نفی

جزئیت مشکوکه مستلزم نفی وجوب اکثر و احتمال عقاب بر آن می‌شود.

زیرا احتمال عقاب مربوط به وجوب و وجوب مال جزئیت سوره است و لذا وقتی سبب و منشا را برداشتیم دیگر جایی برای مسبب نخواهد بود.

\* نتیجه نهائی صاحب فصول در اینجا چیست؟

با شیخ موافق است که انجام اکثر لازم نیست، منتهی.

۱- شیخ ادله براءت را در خود عقاب و مؤاخذه مترتب بر جزء مشکوک جاری می‌کند.

۲- صاحب فصول ادله براءت را در آثار وضعیه جاری کرده و خود جزء مشکوک را برمی‌دارد.

خلاصه می‌گوید: اخبار براءت تعمیم داشته و در آثار وضعیه نیز جاری می‌شود و اختصاص به آثار تکلیفیه ندارد.

فی المثل: اگر شما شک کنید که آیا شرب توتون حلال است یا حرام؟ و یا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

از ادله براءت استفاده کرده حکم تکلیفی را نفی می‌کنیم. [۱۶۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۲۸۲

فی المثل: اگر شک کنیم که فلان سوره جزء نماز هست یا نه و یا فلان عمل شرط نماز هست یا نه؟

از ادله براءت استفاده کرده نفی حکم وضعی کرده جزئیت را برمی‌داریم.

\* دلیل صاحب فصول بر تعمیم ادله براءت و جریان آن در احکام وضعیه چیست؟

فهم علماء می‌باشد که از ادله براءت استفاده کرده حکم وضعی را نفی می‌کنند.

\* فهم علما را از کجا آورده است؟

می‌فرماید: اصول و قواعد مسلم‌های وجود دارد که علما از آنها استفاده می‌کنند و از جمله این اصول:

۱- اصل اصالة العدم ۲- عدم الدلیل، دلیل العدم است.

حال: دو دلیل مزبور را هم در احکام تکلیفیه به کار می‌برند، هم در احکام وضعیه فی المثل:

در جایی که شما شک می‌کنید شرب تن حلال است یا حرام؟ که یک حکم تکلیفی است از این اصل استفاده کرده می‌گوئی:

اصل اینست که: حرام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۳

و یا فی المثل: در جایی که شما شک می‌کنی که آیا مزی مثل منی ناقص نماز هست یا نه؟ در حالی که ناقصیت یک حکم وضعی

است، از این اصل عدم الدلیل استفاده کرده می‌گوئی: اصل اینست که: مزی، ناقصیت ندارد.

به عبارت دیگر: عدم الدلیل علی ناقصیت المزی، دلیل علی عدم ناقصیت المزی و هکذا نسبت به مانعیت، قاطعیت، سببیت، مبطلیت

و غیر ...

\* پس مراد ایشان از (و نحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الاصل ...) چیست؟

اشاره به منشا و مدرک این دو دلیل است و لذا می‌فرماید: بسیار تحقیق و تفحص کردم تا دلیل و مدرکی برای این اصول عدمیه

پیدا کنم لکن جز عمومات همین اخبار براءت مدرک و مستند دیگری نیافتم و لذا منشا و مستند این اصول همان ادله براءت یعنی

حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه و ... می‌باشد.

و لذا به این نتیجه رسیدم که اخبار براءت هم به درد احکام تکلیفیه می‌خورند، هم به درد احکام وضعیه، و الا صلاحیت مدرکیت

برای این اصول را پیدا نمی‌کردند.

\* مراد از (و ممّا ذکرنا یظهر؛ حکومه هذه الاخبار علی استصحاب الاشتغال علی ... الخ) در ابتدای این متن چیست؟ پاسخ جناب شیخ است به بیان صاحب فصول که گفت ادله احتیاط و یا به تعبیر خودش اصالة الاشتغال حاکم بر ادله براءت‌اند چرا که موضوع ادله براءت عدم العلم است.

و لذا می‌فرماید: مراد شما از اصالة الاشتغال، استصحاب الاشتغال است و یا قاعده الاشتغال.

۱- اگر استصحاب الاشتغال مراد شماست به شما می‌گوئیم: استصحاب الاشتغال در اینجا که اثر مال شک است و نه مال مشکوک، جاری نمی‌شود، چرا که اگر جاری شود اصل مثبت است.

زیرا شما پس از استصحاب نتیجه می‌گیرید: اشتغال ذمه باقی است، فیجب الاکثر.

این یجب الاکثر، حکم عقل یا اثر عقلی است و نه حکم یا اثر شرعی و لذا شما زمانی حق استفاده از استصحاب را دارید که اثر شرعی داشته باشید.

۲- و اگر مراد شما قاعده اشتغال است، قاعده اشتغال حاکم بر براءت نمی‌شود بلکه محکوم براءت است. چرا؟

زیرا قاعده اشتغال مربوط به جائی است که شما احتمال عقاب می‌دهید لکن وقتی علم اجمالی شما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، و شارع در طرف شک بدوی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۴

فرموده: رفع دیگر از عقاب خبری نیست، پس چه اشتغالی؟

حال: از این حاکمیت ادله براءت بر قاعده اشتغال، حاکمیت ادله براءت بر استصحاب الاشتغال نیز روشن می‌شود.

پس: استصحاب الاشتغال از یک جهت دارای سه عیب و اشکال است:

یکی این که در موردی که اثر از آن شک است جریان ندارد.

یکی این که اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجت نیست.

یکی این که محکوم ادله براءت است چنان که قاعده اشتغال شما محکوم ادله براءت است.

زیرا: استصحاب اشتغال مربوط به جائی است که قبلاً، اشتغال ذمه وجود داشت و اکنون شما آن را استصحاب می‌کنید.

قبل از عمل شما اشتغال داشتید استصحاب کرده اقل را به وجود آور و لکن دیگر راجع به اکثر اشتغال نداری تا آن را استصحاب کنی.

جناب صاحب فصول، چه طور پس از انجام اقل و یقین به براءت از ذمه، اشتغال را زنده می‌کنید؟

پس: ادله براءت نه زمینه‌ای برای قاعده اشتغال می‌گذارد و نه برای استصحاب الاشتغال و حاکم بر آنهاست.

به طور خلاصه، آنچه از حکومت ادله الاشتغال بر مبنای ادله براءت فرمودید، بسیار ضعیف است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۵

متن أقول: أمّا ما ادّعاء من عموم تلك الأخبار لئنفی غیر الحکم الاّلتزامی التکلیفی، فلو لا عدوله عنه فی باب البراءة و الاحتیاط من الأدلّة العقلیة [۱۷۰] لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولاً، و منع كون الجزئیة أمراً مجعولاً شرعياً غیر الحکم التکلیفی - و هو إيجاب المركّب المشتمل علی ذلك الجزء - ثانياً.

و أمّا ما استشهد به: من فهم الأصحاب و ما ظهر له بالتفحص.

ففيه:

أن [۱۷۱] ما یظهر للمتفحص فی هذا المقام: أنّ العلماء لم یستندوا فی الأصلین المذكورین إلی هذه الأخبار.



أما «أصل العدم»، فهو الجارى عندهم فى غير الأحكام الشرعيّة أيضاً، من الأحكام اللفظيّة كأصالة عدم القرينة و غيرها [۱۷۲] فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدّمة؟

و أما «عدم الدليل دليل العدم»، فالمستند فيه عندهم شىء آخر، ذكره كلّ من تعرّض لهذه القاعدة، كالشيخ [۱۷۳] و ابن زهره [۱۷۴] و الفاضلين [۱۷۵] و الشهيد [۱۷۶] و غيرهم [۱۷۷]، و لا اختصاص له بالحكم التكليفي و الوضعي [۱۷۸].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۶

ترجمه

### (مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول)

و امّا آنچه را که ایشان در رابطه با عموم دلالت این اخبار (برائت) برای نفی حکمی که غیر از حکم الزامی تکلیفی است (یعنی حکم وضعی) ادعا نمود، اگر در باب برائت و احتیاط (که از ادله عقلیّه هستند) از آن عدول نکرده بود، برخی از ایراداتی را که در آن وجود دارد ذکر می‌کردم از جمله:

- منع عمومیت این ادله (چرا که تنها رافع مؤاخذه هستند) اولاً.

- منع اینکه جزئیت یک امر مجعول شرعی باشد غیر از حکم تکلیفی که ایجاب مأمور به مرکبی است که مشتمل بر آن جزء است، ثانیاً. (منظور شیخ اینست که: حکم تکلیفی را شارع می‌دهد و سپس حکم وضعی از آن حکم تکلیفی منتزع می‌شود).

و امّا در آنچه استشهد کرده در آن به فهم اصحاب و آنچه از طریق تفحص برای ایشان ظاهر و روشن شده است، اشکالی است و آن اینست که: چیزی که برای فرد متفحص در این مقام (باب احکام وضعیّه) روشن و ظاهر می‌شود اینست که: علما در این دو اصل به ادله برائت استناد نکرده‌اند.

و امّا اصل العدم: در غیر احکام شرعیّه از جمله احکام لفظیّه مثل اصالة عدم القرینه (و یا اصالة عدم الاشتراك و ...) نیز جاری می‌شود، پس چگونه می‌توان گفت که در آن به اخبار برائت استناد می‌شود (با توجه به این که مباحث الفاظ از امور عقلانی است و نه شرعی) و اما مدرک و مستند عدم الدلیل دلیل العدم نزد فقها چیزی است که هرکسی متعرض این قاعده شده است نام آن را برده است، مثل: شیخ طوسی، ابن زهره و شهیدین (که یا علم است یا ظنّ).

و لذا: (این عدم الدلیل دلیل العدم) اختصاصی به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی ندارد بلکه (در کارهای عرفی و ادبیات مثل: صرف و نحو، معانی بیان و ... کاربرد دارد).

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۷

متن و بالجملة: فلم نعثّر علی من یستدلّ بهذه الاخبار فی هذین الاصلین:

أما رواية الحجب و نظائرها فظاهر.

و أما النبوی المتضمّن لرفع الخطأ و النسيان و ما لا یعلمون، فأصحابنا بین من یدعی ظهوره فی رفع المؤاخذه و لا ینفی به غیر الحكم التكليفيّ - كأخواته من رواية الحجب و غيرها - و هو المحكّي عن أكثر الأصولیین، و بین من يتعدّى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفيّة، لكن فی موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم و عدم جريان الأصلین المذكورین بحيث لو لا النبوی لقالوا بثبوت ذلك الحكم. و نظرهم فی ذلك إلى: أنّ النبوی - بناء على عمومته لنفى الحكم الوضعي - حاكم على تلك الأدلّة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

و مع ما عرفت، کیف یدعی أنّ مستند الأصلین المذكورین المتفق علیهما، هو هذه الروایات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفی المؤاخذه؟

نعم، يمكن التمسك بها- أيضا- في مورد جریان الأصلین المذكورین؛ بناء على أنّ صدق رفع أثر هذه الامور أعنى الخطأ و النسيان و أخواتهما، كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الأثر [۱۷۹] تحقيقا- كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصورة الخطأ و النسيان [۱۸۰]- كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى و لم يكن عليه دليل و لا له مقتضى محقق.

لكن تصادق بعض موارد الأصلین و الروایة مع تباينهما الجزئي، لا يدلّ على الاستناد لهما بها، بل يدلّ على العدم.

ثم إنّ في الملازمة التي صرح بها في قوله: و إلّا لدلت هذه الأخبار على نفي حجية

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۸

الطرق الظنیة كخبر الواحد و غيره، منعا واضحا، ليس هنا محلّ ذكره، فافهم [۱۸۱].

\*\*\* ترجمه و امّا حدیث حجب و امثال آن (از جمله حدیث سعه) که روشن است (که متبادر به ذهن از آن دو حدیث، احتمال عقاب است و مردم در وسعت‌اند، یعنی مؤاخذه نمی‌شوند)، پس به درد سایر آثار نمی‌خورند.

و اما حدیث نبوی (یعنی حدیث رفع) که متضمن رفع خطا و نسیان، و آنچه که مکلف بدان علم ندارد می‌باشد.

پس: اصحاب ما بین قول اکثر اصولیین که مدعی ظهور حدیث مزبور در رفع مؤاخذه‌اند (و خصوص مؤاخذه را در حدیث مقدّر دانسته)، و معتقدند که جز مؤاخذه احکام تکلیفیه چیز دیگری با این حدیث رفع و نفی نمی‌شود (یعنی با سایر آثار وضعیه کاری ندارد) و قول غیر مشهوری که از آن به احکام غیر تکلیفیه (یعنی آثار وضعیه)، تجاوز کرده و جمیع الآثار را در حدیث مقدّر می‌دانند، منتهی در مواردی که دلیل بر ثبوت آن حکم وجود دارد و دو اصل مذکور هم جریان ندارد، به نحوی که اگر حدیث رفع نبود، آن دلیل در همه حالات (چه عمد، چه خطا، چه ...) حکم را اثبات می‌کرد می‌گویند:

- علی فرض تعمیم، حدیث رفع را به جمیع الآثار هم به درد اثبات دو اصل مذکور نمی‌خورد و موردها دو تاست و متباینان هستند (به عبارت دیگر مورد حدیث رفع با مورد اصلیین مابین است و ربطی به هم ندارند و یکی دلیل بر دیگری نمی‌شود).

با توجه به آنچه دانستید، چگونه ادعا می‌کنید که مستند و مدرک دو اصل مذکور که متفق علیه میان آن دوست، همین روایاتی است که اکثر قائل به اختصاص آنها به نفی مؤاخذه شده‌اند؟

بله، تمسک به حدیث مزبور در مورد جریان دو اصل مذکور بنا بر صدق رفع اثر این امور یعنی خطا و نسیان (و اکراه، اضطرار، جهل و ...) ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۸۹

همان‌طور که با وجود مقتضی برای آن اثر (و ثبوت حکم) محققا حاصل می‌شود، چنانکه در موارد ثبوت دلیل که مثبت آن اثر است، شامل صورت خطا و نسیان هم می‌شود.

همچنین با توهم ثبوت مقتضی، درحالی که دلیلی بر اثبات آن و مقتضی با لفظی برای آن وجود ندارد، حاصل می‌شود.

امّا: تصادق (و اشتراک در) برخی از موارد اصلیین مذکورین و این روایت (به دلیل اعم بودن حدیث و یا رفع از دفع)، با وجود تباين جزئی این دو، دلالت بر استناد اصلیین به حدیث رفع نمی‌کند، بلکه دلالت دارد بر عدم چنین استنادی.

سپس شیخ انصاری (ره) می‌فرماید:

این ملازمه‌ای که تصریح کرد بدان در این سخنش که گفت:

اگر ادله احتیاط نتواند بر اخبار براءت حکومت کند، لازم‌اش اینست که امارات ظنیه هم چه در احکام مثل خبر ثقه و چه در موضوعات مثل بیئنه، نتواند بر اخبار براءت حاکم شوند، یعنی با وجود آن هم باز ما مجاز باشیم که از اخبار براءت استفاده کنیم و

اللازم باطل، فالملزوم مثله، باطل است (و قیاس اصالة الاشتغال به امارات مع الفارق می‌باشد، چونکه امارات ظنیّه کاشفیت دارند و لکن اصالة الاشتغال یک اصل عملی است که رافع شک و تردید نیست).

### تشریح المسائل

\* مراد از (اما ما ادّعه من عموم تلک الاخبار ینفی غیر الحکم الالزامی التکلیفی) چیست؟

اشاره است به رأی صاحب فصوص (ره) در مباحث صحیح و اعم از کتاب فصول که مدّعی تعمیم شده و اخبار براءت را نسبت به آثار وضعیه نیز جاری نمود.

\* پس مراد از (فلو لا عدوله عنه فی باب البراءة و الاحتیاط ...) چیست؟

اشاره به عدول صاحب فصول (ره) از رأی فوق در بخش مباحث عقلیه کتابش، آنجا که راجع به براءت و احتیاط بحث نموده و از ادّعی مزبور دست کشیده و همچون مشهور اخبار براءت را تنها در آثار تکلیفیه به کار برده و با شیخ اعظم همراه و هم عقیده شده است.

به عبارت دیگر: صاحب فصول، برخلاف قسمت دوم بحثش که فرمود: از نظر حکم وضعی، ادله براءت حاکم بر ادله اشتغال است، زیرا ادله براءت جزئیت را برداشته، مأمور به را (که اقل) است معین می‌کند و با تعیین مأمور به، دیگر نه جای احتمال عقاب هست و نه جای اشتغال، در باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۰

صحیح و اعم از این نظر عدول کرده می‌گوید:

ادله براءت نمی‌تواند اثر وضعی را بردارد و تنها اثر تکلیفی یعنی مؤاخذه را برمی‌دارد.

خلاصه این که جناب شیخ می‌فرماید: اگر مرحوم صاحب فصول روی همان اعتقاد اولیّه‌اش پافشاری کرده، عدول نمی‌کرد به او ثابت می‌کردم که:

اولاً: اخبار براءت عمومیت ندارد و لذا فقط آثار و احکام تکلیفی یعنی عقاب و مؤاخذه را برمی‌دارد و نه آثار و احکام وضعی را. ثانیاً: باید آثاری را بردارد که وضع و رفعش در دست شارع است و لذا در رفع جزئیت و به طور کلی آثار وضعیه‌ای که وضع و رفعشان در دست شارع نیست کاربردی ندارد.

اما: آنچه مجعول به جعل شارع است، احکام تکلیفیه از قبیل وجوب، حرمت، استحباب و ... است.

و امّا: احکام وضعیه مستقیماً مجعول به جعل شارع نبوده یک سری عناوین انتزاعی هستند که عقل ما از امر و نهی شارع انتزاع می‌کند.

فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده است که: اقم الصلاة مع السورة.

۲- معنای مطابقی این منطوق اینست که: نماز با سوره بر شما واجب است.

۳- ما از این امر شارع جزئیت را برای سوره انتزاع کرده حکم می‌کنیم که سوره جزء نماز است.

و یا فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده: صلّ عن الطهارة.

۲- معنای مطابقی این مطلب اینست که، نماز را از روی طهارت بخوان.

۳- ما از این امر شارع شرطیت را برای طهارت انتزاع کرده حکم می‌کنیم که طهارت شرط نماز است.

پس: شارع جاعل و واضع تکالیف است و عقل انتزاع‌کننده وضعیات است از تکالیف.

خلاصه این که: جزئیت و شرطیت مجعول به جعل شارع نیستند تا در مقام جهل و شک به واسطه ادله برائت شرعیّه مرفوع شوند.

پس: این امور مشمول ادله و اخبار برائت نشده و این اخبار تنها در خصوص آثار تکلیفیه به کار می‌روند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۱

\* پس مراد از (و اما ما استشهد به: من فهم الاصحاب ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: این که صاحب فصول در اثبات مدّعایش از فهم علماء استفاده کرد و گفت: ادله برائت اثر وضعی و جزئیت را برمی‌دارد، و به آن دو اصل متمسّک شد، باید بگوئیم که اصالة العدم و عدم الدلیل دلیل العدم ربطی به ادله برائت ندارند و مدرکشان اخبار برائت نمی‌باشد.

\* چرا مدرک دو اصل مزبور اخبار برائت نیست؟

زیرا این اصول عدمیه را حضرات در غیر احکام شرعیّه نیز جاری می‌کنند یعنی: در احکام لفظیه و لغویّه همچنین در اصول اعتقادی و غیر این‌ها نیز از این اصول استفاده می‌شود.

فی المثل: اگر در جایی شک کنند که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود دارد یا نه؟ از اصالة عدم القرینه که فردی از افراد اصالة العدم است استفاده کرده می‌گویند اصل اینست که: قرینه‌ای در کار نیست، و هکذا در احتمال تقدیر، تخصیص، نقل، اشتراک و .... و یا فی المثل: از (عدم الدلیل، دلیل العدم) در امور عرفیه و اعتقادیه استفاده می‌کنند اما: به نظر ما از اخبار برائت بالاجماع در محدوده احکام شرعیّه استفاده می‌شود و اگر هم تعمیمی داشته باشند در همین محدوده بوده و به درد سایر احکام نمی‌خورند. و لذا: با این دلیل اخصّ، مدّعی اعم جناب صاحب فصول اثبات نمی‌شود.

\* پس مراد از (و المستند فیه عندهم شیء آخر ذکره کلّ من تعرّض لهذا القاعدة) چیست؟

اینست که:

۱- اصالة العدم اگر در رابطه با احکام شرعیّه جاری شود، استصحاب عدم نامیده می‌شود و مشمول ادله استصحاب می‌شود.

- و اگر در احکام عرفیه و لغویّه و ... جاری شود، از باب بناء عقلا- حجت است و تا جایی ارزش دارد که سیره عقلائیّه جاری می‌شود.

۲- قانون عدم الدلیل دلیل العدم نیز:

الف: گاهی با کمک از قرائن خارجیّه از آن استفاده می‌شود که در اینجا ما تابع قرینه هستیم.

ب: گاهی هم ما هستیم و خود این دلیل.

اگر این دلیل برای کسی یقین‌آور بود، خوب یقینش در حق خودش حجت است چرا که یقین از هر راهی که حاصل شود حجت است.

و اگر مظنه و گمان‌آور بود باز از دو منظر به آن نگاه می‌شود: باید دید که طرف انسدادی است و مطلق الظن را حجت می‌داند و یا این که ظنون خاصّه را. که در جای خود به این مطلب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۲

پرداختیم.

بنابراین: نباید این اصول و قواعدی که مورد نظر شماست به اخبار برائت مربوط نمود.

\* مراد از (فلم نعر علی من یستدلّ بهذه الاخبار فی هذین الاصلین) چیست؟

اینست که ما کسی را نیافتیم که در رابطه با این دو اصل به اخبار براءت استدلال کرده باشد، و این که اخبار براءت عمومیت ندارد و به درد این اصول نمی‌خورند مقداری واضح‌تر بحث می‌کند و لذا می‌فرماید:

۱- اما وضعیت حدیث حجب وسعۀ کاملاً روشن است، چرا که آنچه از این دو حدیث به ذهن متبادر می‌شود، احتمال عقاب است و لذا مردم در وسعت‌اند و مؤاخذه نمی‌شوند.

پس: این دو روایت به درد سایر آثار و احکام نمی‌خورند.

۲- و اما حدیث رفع:

اولاً: با سایر آثار وضعیه کاری ندارد و عند الاکثر خصوص مؤاخذه در اینجا مقدر است پس مورد این دو اصل اعم از مورد حدیث رفع است.

ثانیاً: اگر جمیع الآثار را همچنان که عند المشهور چنین است در تقدیر بگیریم، باز هم مورد حدیث رفع با مورد این دو اصل مابین بوده و ربطی به هم ندارند.

\* مراد از این که می‌گوئید مورد حدیث با مورد اصلین مابین است چیست؟ با ذکر مثال مورد هریک را تبیین کنید؟

۱- مورد اصلین در جایی است که هیچ‌گونه دلیلی در کار نباشد.

فی المثل: شما شک می‌کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ و یا شک می‌کنید که آیا شرب فلان مایع حرام است یا نه؟، بعد الفحص و یأس از دلیل، اصل عدم و یا اصل عدم الدلیل را در این مورد جاری می‌کنید.

۲- مورد حدیث رفع در جایی است که مقتضی برای ثبوت حکم موجود است و لذا اگر پای حدیث رفع در میان نبود، آن مقتضی و یا دلیل حکم را در هر حالی اثبات می‌کند.

چه در حال خطا و چه عمد، چه در حال اختیار و یا اکراه، چه در حال نسیان و یا التفات چه در حال علم و چه در حال جهل، چه در حال اضطرار و ...

لکن حدیث رفع می‌آید و مانع از ثبوت مفاد آن دلیل در حال خطا، نسیان اکراه و اضطرار و جهل و ... می‌شود.

فی المثل: در قرآن کریم آمده است: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْقَتْلِ -** خطاب مزبور علی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۳

الظاهر- مورد عمد و خطا یعنی هر دو را شامل می‌شود.

اما: حدیث رفع می‌آید می‌گوید: رفع الخطأ، یعنی: آن اثر وضعی که قصاص باشد عند الخطأ ثابت نیست.

و یا فی المثل در قرآن کریم آمده است:

**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً** این خطاب نیز علی الظاهر هم فرض اختیار را دربر می‌گیرد، هم فرض اکراه را.

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، این حد شرعی بر فرض اکراه نیز جاری می‌شد، لکن حدیث رفع آمده می‌گوید: رفع ما استکرها علیه، و لذا در فرض اکراه، حد جاری نمی‌شود.

و هكذا نسبت به اضطرار، نسیان، جهل و ...

پس: به فرض تعمیم حدیث رفع به جمیع الآثار نیز، این حدیث به درد اثبات این دو اصل نمی‌خورد، چرا که موردها دوتا بوده و متباینان هستند.

\* اگر سؤال شود جناب شیخ شما از کجا ادعا می‌کنید که مورد حدیث رفع در جایی است که مقتضی موجود باشد و دلیل بر حکم

داشته باشیم بحيث لو لا الحدیث ما قائل به ثبوت آن حکم می‌شدیم، و لکن این حدیث مانع شد؟ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: این مطلب را از کلمه (رفع) می‌فهمیم، چرا که رفع به معنای برداشتن یک امری است که مقتضی ثبوت دارد به طوری که اگر رافع نباشد، محقق می‌شود.

و لذا: اگر مقتضی نباشد، رفع در مقابل دفع دیگر معنا نخواهد داشت.

ثالثا: رفع در رفع ما لا یعلمون اعم بوده و شامل دفع هم می‌شود.

پس: حدیث رفع در جایی هم که به صورت بالفعل مقتضی وجود ندارد، جاری می‌شود.

نکته: رفع در این حدیث شریف اگر به معنای حقیقی کلمه باشد، در برخی از فرازهای حدیث اشکال پیش می‌آید.

فی المثل: در مورد جهالت می‌توانست بفرماید: ایها الجاهل بالواقع، احتط و لکن بر ما منت گذاشته و امر نفرموده.

و لذا: حدیث رفع چنین مواردی را که فعلا خطابی در کار نیست و مقتضی وجود ندارد در برمی‌گیرد و اعم از دفع است.

\* مراد از مقتضی ثبوت چیست؟

اینست که: دلیل فی الجملة برای ثبوت حکم تکلیفی و وضعی وجود دارد به نحوی که اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۴

پای حدیث رفع در میان نباشد، از آن دلیل فی الجملة برای اثبات تکلیف و یا اثبات وضع استفاده می‌کردیم.

فی المثل: شارع مقدّس فرموده: القتل بالقتل. این دلیلی است که مقتضی قصاص است.

- خطاب مذکور: بدون حدیث رفع و یا نحو آن از مقیدات دیگر، افاده اطلاق می‌کند.

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، می‌گفتید، هم شامل قتل عمدی می‌شود، هم شامل قتل خطائی.

و حکم قصاص را در هر دو مورد اجرا می‌کردید.

اما: حدیث رفع آمده و می‌گوید: رفع الخطاء، آنچه از روی خطا و اشتباه انجام شود از عهده مکلف برداشته شده است و لذا جلوی

مقتضی را می‌گیرد.

و هكذا در السارق و السارقة و الزانیة و الزانی.

\* آیا حدیث رفع تنها در جایی به کار می‌رود که مقتضی تکلیف و وضع وجود دارد؟

خیر، حدیث رفع، در جاهائی نیز که مقتضی تکلیف و وضع وجود ندارد، بلکه عدمشان مقتضی دارد به کار می‌رود و منحصر نیست

به جاهائی که مقتضی وجود دارد.

فی المثل: ۱- وقتی شما شک می‌کنید که شرب توتون حلال است یا حرام؟ بدون مقتضی است، چرا که فاقد نصّ است، حدیث

رفع، چیزی را که نمی‌دانی برمی‌دارد.

۲- وقتی شما شک می‌کنید که سوره جزء نماز است یا نه؟ مقتضی ندارد چرا که فاقد دلیل است، حدیث رفع جزئیت سوره را در

اینجا برمی‌دارد.

پس: حدیث رفع شامل مواردی نیز که عدمشان مقتضی دارد می‌شود.

\* مگر شما نگفتید حدیث رفع شامل مواردی می‌شود که مقتضی ثبوت وجود دارد و مگر نباید یک چیزی در کار باشد تا حدیث

رفع آن را بردارد پس چگونه ادعا می‌کنید شامل مواردی که عدمشان مقتضی دارد نیز می‌شود؟

بله، در اول باب الشک، آنجا که راجع به حدیث رفع صحبت می‌کردیم گفتیم که: الزفع اعم من الدفع.

پس: مراد از رفع، رفع حقیقی نیست، بلکه اعم است از این که مقتضی موجود بوده و حدیث آن را برمی‌دارد، و یا اصلا مقتضی

ندارد.

نکته: دفع در جایی است که از اول چیزی وجود ندارد بلکه عدم آن مقتضی دارد و درحقیقت پیش‌گیری است.

خلاصه این که: دو اصل مورد نظر گاهی با حدیث رفع در یکجا همراه و هماهنگ می‌شوند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۵

لکن در جاهایی دیگری این هماهنگی و همراهی وجود ندارد.

یعنی: حدیث رفع جریان می‌یابد، لکن دو اصل مزبور جاری نمی‌شوند فی‌المثل: در موردی که مقتضی وجود دارد، حدیث رفع جریان می‌یابد ولی آن دو اصل نه.

در نتیجه: حدیث رفع دو مورد را شامل می‌شود و آن دو اصل یک مورد را.

پس: نسبت میان حدیث رفع و دو اصل مورد نظر، از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است.

\* اما در مواردی نیز دو اصل فوق جریان می‌یافت که حدیث رفع قابل اجرا نبود؟

بله، در مواردی مثل مباحث الفاظ چنین امری وجود دارد.

فی‌المثل: اگر شما شک کنید که فلان مطلب قرینه دارد یا نه؟ گفته می‌شود الاصل عدم القرینه.

حال: با توجه به این مطلب نسبت حدیث رفع با اصلین مورد نظر از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است.

در عین حال حدیث رفع به درد استدلال برای آن دو اصل نمی‌خورد، چرا که نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه است.

\* ماده اجتماع و افتراق این دو چیست؟

ماده افتراق از ناحیه اصلین در غیر احکام شرعی است، که اصلین جاری می‌شوند ولی حدیث رفع جاری نمی‌شود.

و ماده افتراق از ناحیه حدیث رفع در موردی است که مقتضی موجود است و چون خطاب فی‌الجمله وجود دارد، اصول عدمیه جاری نمی‌شوند و حال آنکه حدیث رفع جاری می‌شود.

\* ماده اجتماعشان چیست؟

همان رفع به معنای دفع است که در مثال مربوط به خودش بیان گردید.

\* جهت یادآوری بفرمائید صاحب فصول برای اثبات این مطلب که اصالة الاشتغال می‌تواند حکومت کند بر اخبار احتیاط چه

استدلالی داشت؟

استدلال نمود به اینکه: اگر ادله احتیاط نتواند حکومت کند بر اخبار براءت، مستلزم اینست که: امارت ظنیه نیز چه در احکام مثل

خبر ثقه و چه در موضوعات مثل بیئنه، نتواند بر اخبار براءت حاکم شوند.

یعنی: با وجود امارات ظنیه نیز ما مجاز باشیم که از اخبار براءت استفاده کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۶

و اللازم باطل فالملزوم مثله.

\* چه تلازمی میان امارات ظنیه و اصالة الاشتغال وجود دارد و چرا باید حکم واحد داشته باشند؟

همان‌طوری که امارات بیان شرعی ظاهر هستند، اصالة الاشتغال نیز بیان ظاهری شرعی است، و لذا چون از این جهت مشترک‌اند،

باید حکم واحد داشته باشند.

\* چرا لازم در این استدلال باطل است؟

زیرا: امارات بالاجماع بیانیّت دارند و لذا با وجود امارات دیگر نوبت به اخبار و ادله براءت نمی‌رسد، پس حتماً ادله احتیاط هم

صلاحیت حاکمیت دارند.

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (ثم انّ فی الملازمة ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال صاحب فصول و لذا می‌فرماید: این ملازمه‌ای که حضرت عالی ادعا کردید مردود و قیاس اصالة



الاشتغال به امارات قیاسی مع الفارق است و فرقیان در اینست که: امارات ظنیّه کاشفیت ظنیّه از واقع دارند و لذا با ورودشان شک و تردید و عدم البیان از بین می‌رود، در نتیجه قدرت حکومت دارند.

امّا اصالة الاشتغال خود یک اصل عملی است که با جریان آن، هرگز شک و تردید مرتفع نمی‌شود و لذا در عرض ادله برائت است، بلکه ادله برائت مقدّم بر آن است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۷

متن و اعلم: أنّ هنا اصولاً ربما يتمسك بها على المختار: منها: أصالة عدم وجوب الأكثر. و قد عرفت سابقاً حالها.

و منها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته.

و حالها حال سابقها بل أردا: لأنّ الحادث المجعول [۱۸۲] هو وجوب المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل، و وجوبه المقدمي بمعنى اللابديّة لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيّة الأربعة، و بمعنى الطلب الغيري حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه؛ إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

و منها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

و فيه: أنّ جزئية الشيء المشكوك - كالسورة - للمركب الواقعي و عدمها [۱۸۳]، ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم.

و إن اريد: أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور [۱۸۴] به، ليثبت بذلك خلق المركب المأمور به منه، و مرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه، ففيه: ما مرّ من أنّه أصل مثبت.

و إن اريد: أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له، الذي هو عبارة عن ملاحظة عدّه أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، و مرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً؛ فإنّ الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار - و إلّا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها و لا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۸

وحده تجمعها إلّا باعتبار معتبر - توقّف جزئية شيء لها على ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً.

فمعنى جزئية السورة للصلاة لملاحظة السورة مع باقى الأجزاء شيئاً واحداً، و هذا معنى اختراع الماهيات و كونها مجعولة؛ فالجعل و الاختراع فيها من حيث التصور و الملاحظة، لا من حيث الحكم حتّى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفى، كما اشتهر في ألسنة جماعة، إلّا أن يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى. و تمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعيّة و الأحكام التكليفية.

\*\*\* ترجمه

### (اصولى ديگر و تمسک به آنها در اثبات برائت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول)

و بدان که در باب اقلّ و اکثر اصول و قواعدی وجود دارد و بسا در اثبات رأی مختار (ما یعنی برائت در اکثر)، به آنها تمسک می‌شود.

۱- از جمله این اصول، اصل اصالت عدم وجوب اکثر است، که در مباحث قبل، (قبل از بیان ادله شش گانه احتیاطی‌ها) فهمیدی (که چنین استصحابی در اینجا بی‌فایده است).



۲- و از جمله این اصول، اصل اصالت عدم وجوب شیء مشکوک در جزئیتش است.

این اصل نیز اصل مثبت است و لیس بحجّه.

زیرا آن چیزی که جعل شده همان وجوب مرکبی است که مشتمل بر جزء است. پس وجوب جزء در ضمن کل، عین وجوب کلّ است و وجوبش مقدّمی و به معنای لابدیت است و لازم برای او و حادث نمی‌شود به حدوثی مغایر با حدوث جزء مثل: زوجیت چهار. و به معنای طلب گیری که (جزء) حدوثی مغایر حدوث (کل) داشته باشد. لکن بر این استصحاب اثر شرعی بار نیست الاّ یک اثر عقلی و آن بنا بر قول به اصل مثبت اینکه پس اقلّ مأمور به است و واجب (نه اکثر).

۳- و از جمله این اصول، اصل اصالت عدم جزئیت شیء مشکوک است (یعنی اصل اینست که: مثلاً سوره برای نماز جزئیت ندارد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۲۹۹

در این (نفی جزئیت که در مقابل کلیت است) اشکالی وجود دارد مبنی بر این که: جزئیت شیء مشکوک مثل سوره برای مرکب شرعی واقعی و عدم جزئیت آن، یک امر حادث (و وصف جداگانه‌ای) که مسبوق به عدم باشد، نیست. (همان‌طور که زوجیت از چهار جدا نیست و جزئیت الجزء تابع کلیت الكل است و نفی جزئیت الجزء، مستلزم نفی جزئیت الكل است، چرا که جزئیت جدای از کلیت قابل وضع و رفع نیست).

و اگر اصالت عدم صیروره این سوره اراده شده است (بدین معنا که سوره جزء مأمور به مرکب نیست) تا به وسیله آن خالی بودن مأمور به مرکب از آن جزء ثابت شود. و حال آنکه بازگشت این (اصاله عدم الجزئیة در مرحله امر)، به اصالت عدم امر روی مرکبی است که این (سوره) در ضمن آن باشد، در آن همان اشکالی است که (قبلاً گفته شد) اصل مثبت است.

و اگر اصالت عدم دخالت این جزء مشکوک (سوره) در مأمور به مرکب اراده شده است، که در هنگام اختراعش، که عبارتست از ملاحظه کردن تعدادی اجزاء غیر مرتبط به هم، به عنوان یک شیء واحد، درحالی که برگشت این (اصالت عدم الجزئیة در مرحله اختراع) به اصالت عدم ملاحظه این شیء (سوره) با مأمور به مرکب به عنوان شیء واحد است، زیرا ماهیاتی که ترکیب یافته (مثل صلاة، صوم، حج و ...)، ترکیشان جعلی و حاصل اعتبار است و الا (اگر شارع این وحدت را اعتبار نکند)، این اجزاء اجزائی هستند که به خودی خود و ذاتاً، ارتباطی میانشان وجود ندارد، و وحدتی نیست که آنها را با هم جمع نماید، مگر با اعتبار یک معتبر. جزئیت یک شیء برای هر مرکب مجعولی، متوقف است بر ملاحظه این شیء با (سایر) اجزاء، و اعتبار بقیه اجزاء با این شیء واحد به عنوان یک امر واحد.

پس: معنای جزئیت سوره برای نماز ملاحظه سوره است با بقیه اجزاء به عنوان شیء واحد و این معنای اختراع ماهیت و مجعول بودن آن است.

پس: جعل و اختراع در ماهیات به جهت ملاحظه و تصوّر است، و نه از جهت حکم (به معنا حکمت) تا این که جزئیت (و کلیت) یک حکم وضعی شرعی در مقابل حکم تکلیفی باشد، چنان که در لسان جمعی چنین شهرت یافته، مگر این که از حکم وضعی، این معنا را اراده کنند (که با اعتبار درست شده است).

بقیه کلام در باب استصحاب هنگام ذکر تفصیل میان احکام وضعیه و احکام تکلیفیه خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۰

متن ثمّ إنّه إذا شكّ في الجزئیه بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية بها هي الأقلّ؛ لأنّ تعيين الماهية في الأقلّ يحتاج إلى جنس وجودی، و هي الأجزاء المعلومه، و فصل عدمی هو عدم جزئیه غيرها و عدم ملاحظته معها، و الجنس موجود بالفرض، و الفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به، فله وجه [۱۸۵].

إلا أن يقال: إنّ جزئیه الشیء مرجعها إلى ملاحظه المركب منه و من الباقي شيئاً واحداً، كما أنّ عدم جزئیه راجع إلى ملاحظه غیره

من الأجزاء شيئاً واحداً، فجزئیه الشیء و کلیه المركب المشتمل علیه مجعول بجعل واحد، فالشک فی جزئیه الشیء شک فی کلیه الأكثر، و نفی جزئیه الشیء نفی لکلیته، فإثبات کلیه الأقل بذلك إثبات لأحد الضدین بنفی الآخر، و لیس أولى من العکس. و منه يظهر: عدم جواز التمسک بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظة [۱۸۶] شيئاً واحداً مرکباً من ذلك و من باقی الأجزاء؛ لأنّ هذا - أيضاً - لا یثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبة إلى باقی الأجزاء. هذا، مع أنّ أصالة عدم الالتفات لا یجرى بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة، بل لا یجرى مطلقاً فی ما دار أمر الجزء بین کونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۱

ترجمه

### (شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب)

سپس می‌فرماید: اگر در جزئیت سوره به معنای مذکور (اختراع) شک بشود، اصل، عدم جزئیت آن است (و شارع در هنگام اختراع مرکب، سوره را ملاحظه نکرده). پس وقتی عدم جزئیت سوره در ظاهر ثابت شود، این نتیجه بر آن مترتب است که ماهیتی که امر به آن تعلق گرفته، همان اقل است. زیرا تعیین ماهیت اقل (به عنوان مأمور به)، نیاز دارد به یک جنس وجودی که همان اجزاء معلومه (یعنی نه جزء) است و یک فصل عدمی که همان عدم جزئیت چیزی غیر از آن اجزاء معلومه و عدم اعتبار این جزء (یعنی سوره) با آن اجزاء است (یعنی ۹ جزء لحاظ شده و لکن سوره لحاظ نشده).

و جنس در این فرض موجود، و فصل نیز به سبب اصل اصالة العدم ثابت است پس مأمور به (یعنی اقل) تعیین می‌یابد. حال در پاسخ به آن ارید در متن قبل می‌گوید: اگر چنین باشد برای آن وجهی است، مگر گفته شود: جزء بودن شیء (در مرحله اختراع) برگشتش به ملاحظه مرکب است از این جزء (سوره) و سایر اجزاء به عنوان شیء واحد (یعنی وحدت اعتباری برود روی ۱۰ جزء)، چنان که جزء نبودنش برگشت دارد به ملاحظه اجزاء دیگر غیر از او به عنوان شیء واحد (یعنی وحدت اعتباری برود روی نه جزء).

پس: جزئیت یک شیء (مثل سوره) و کلیت مرکبی که شامل این جزء می‌شود مجعول به جعل واحد است (یعنی ده جزء با یک جعل وحدت اعتباریه پیدا می‌کنند).

پس: شک در جزئیت یک شیء (مثل سوره) شک در کلیت اکثر است (بدین معنا که شک می‌کنیم به این که آیا وحدت رفته است روی ۱۰ جزء یا نه؟)، و نفی جزئیت یک شیء (مثل سوره) نفی کلیت است (بدین معنا که وحدت روی ده جزء نرفته است).

پس: اثبات کلیت اقل (۹ جزء) با نفی جزئیت سوره اثبات یکی از دو ضد است بر نفی ضد دیگر، و بالعکس کردن مسئله اولی از این صورت نیست.

از این مطلب، روشن می‌شود که تمسک به اصالت عدم التفات آمر به هنگام تصوّر ماهیت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۲

مرکب به این جزء (سوره)، جایز نیست، تا این که به سبب این ملاحظه شیء واحد مرکبی از این جزء و سایر اجزاء باشد زیرا این عدم التفات به ده جزء نیز اثبات نمی‌کند که مولی ترکیب را نسبت به بقیه اجزاء (یعنی ۹ جزء) اعتبار کرده است. این مطلب، در صورتی است که اصالت عدم التفات نسبت به شارعی که منزّه از غفلت است جریان ندارد، بلکه اصلاً در جائی که

امر جزء دائر است میان این که جزء واجب است یا مستحب مطلقاً جاری نمی‌شود چرا که حصول التفات در آن قطعی و مسلم است. پس تأمل کن.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب تا بدین جا چه شد؟

این شد که شیخ اعظم قائل شد در باب اقل و اکثر نسبت به اکثر یا جزء مشکوک (مثل سوره)، اصالة البراءة جاری می‌شود، چه براءت شرعی، چه براءت عقلیه.

\* مراد از (و اعلم: انّ هنا اصولاً ربّما يتمسك بما على المختار) چیست؟

اینست که: گروه دیگری از حضرات اصولیین که در جریان براءت نسبت به اکثر یا جزء مشکوک با شیخ موافق‌اند، در اثبات این مدعا به یک سلسله استصحاب عدمیه حکمیّه و موضوعیه استدلال کرده‌اند که به نظر شیخ استدلال آنها ناتمام است. و لذا اجتناب شیخ این دلایل را نقل و نقد می‌کند.

۱- از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب اکثر است. بدین معنا که:

۱- در دوران کودکی و قبل از بلوغ اکثر بر ما واجب نبود.

۲- در دوران پس از بلوغ شک می‌کنیم که اکثر بر ما واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم وجوب اکثر را.

\* پس مراد از (و قد عرفت سابقاً حالها) چیست؟

اینست که: در گذشته قبل از بیان ادله شش‌گانه احتیاطی‌ها، اصل مزبور را مطرح کرده شقوق آن را بیان نموده و ثابت نمودیم که چنین استصحابی در ما نحن فیه بی‌فایده است.

۲- و از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک است و لذا می‌گویند:

۱- در دوران قبل از بلوغ این جزء مشکوک مثلاً سوره بر من واجب نبود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۳

۲- پس از بلوغ شک می‌کنم که این جزء بر من واجب است یا نه؟

پس: استصحاب می‌کنم عدم وجوب سوره را.

\* مراد از (و حالها حال سابقها بل أردأ؛ لان الحادث المجمعول هو وجوب الكل ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال مذکور و لذا می‌فرماید: وجوب جزء مشکوک به سه نحو قابل تصور است که باید دید مراد مستدل

کدام یک از این سه نحو است؟

- وجوب نفسی ضمنی.

- وجوب عقلی به معنای لابدیت.

- وجوب غیر شرعی که به تبع ذی المقدمه یعنی اکثر واجب می‌شود.

- حال از جناب مستدل می‌پرسیم مراد شما چیست؟

الف: اگر مراد شما، استصحاب عدم وجوب نفسی جزء مشکوک است به شما می‌گوئیم:

اولاً: برای هیچ جزئی از اجزاء چه آنها که معلومه هستند و چه آنها که مجهوله و یا مشکوک هستند، وجوب نفسی جعل نمی‌شود. ثانیاً: وجوب نفسی از جانب مولی روی کلّ و مجموع می‌آید، و لذا هر جزئی سهم خودش را از وجوب کل دریافت می‌کند، نه این که خودش علی‌حده واجب نفسی باشد.

پس: وجوب الجزء عین وجوب الكل.

ب: اگر مراد شما نفی وجوب عقلی به معنای لابدیت است از این باب که این جزء مشکوک اگر واجب باشد مقدمه می‌شود برای اکثر، به عنوان ذی المقدمه.

حال: برای تحقق ذی المقدمه یعنی اکثر، ناگزیریم از مقدمه.

به شما می‌گوئیم: لابدیت یک وصف جدا از جزء بودن نمی‌باشد، بلکه چیزی که جزء یک واجب باشد لا بدّ منه از او هستیم. وقتی صفتی لازم لا- ینفک چیزی باشد، جایی برای جریان اصل نیست، بلکه اصل در متبوع آن جاری می‌شود. بدین معنا که آن فلان شیء جزء هست یا نه؟

اگر جزء باشد لا بدّ منه است و الاّ اگر جزء نباشد، لا بدّ منه نیست. فی المثل: زوجیت لازمه ذاتی و لا ینفک اربعه است به نحوی که توجه بوجودها و تعدد. و لذا: زوجیت قابل تفکیک از اربعه نیست تا بگوئیم: زمانی جزء بود و لکن لابدیت نداشت و یا اربعه بود ولی زوجیت نداشت و بعداً با یک حدوث مغایر، حادث شد.

ج: و اگر مراد شما استصحاب عدم وجوب غیر شرعی جزء است، باید بگوئیم این اصل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۴

بدین معناست که سوره (مثلاً) وجوب مقدمی ندارد.

و لذا: باید بدانید که بر چنین استصحابی اثر شرعی بار نمی‌شود، تنها یک اثر عقلی دارد و آن اینست که:

پس: اقلّ، مأمور به است و واجب و نه اکثر، که این یک اثر عقلی است و چنین استصحابی اصل مثبت است که فاقد حجّیت می‌باشد.

۳- و از جمله این اصول، اصالة عدم جزئیة الشیء المشکوک و یا استصحاب عدم جزئیة جزء مشکوک است.

فی المثل:

۱- قبل از بلوغ سوره جزئیة نداشت، چرا که کلّ هم نبود.

۲- پس از بلوغ شک می‌کنیم که آیا سوره جزئیة دارد یا نه؟ چون کل در کار است.

استصحاب می‌کنیم عدم جزئیة آن را.

\* مقدمه بفرمائید موضوع و محمول در باب قضایای شرعی از نظر تحقق و وجود چگونه‌اند؟

۱- محمول قضیه حکمی است از احکام شارع و مجعولی از مجعولات او، مثل حرمت، وجوب، حلّیت، طهارت و ...

۲- موضوع قضیه به دو گونه است:

- گاهی از ماهیات واقعیّه و نفس‌الامریّه‌ای هستند که در خارج مابازاء داشته و حقیقتاً موجودند مثل: (الخمر حرام) و (الماء طاهر) و ...

- گاهی هم از ماهیات اعتباریّه و اختراعیه است که تابع جعل و اعتبار می‌شوند.

اما: ماهیات اعتباریّه خود بر دو قسم‌اند:

۱- ماهیاتی که مخترعشان عقلاء عالم‌اند، مثل: بیع، نکاح و ...

۲- ماهیاتی که مخترعشان شارع است، بدین معنا که شارع مقدس آنها را تأسیس کرده است، مثل: صلاه، صوم، حج و دیگر

عبادات ....

\* بحث ما در کدام قسم از اقسام فوق است؟

در همین قسم اخیر که مخترع شارع هستند و لذا می‌گوئیم: اختراع، جعل حکم و مأمور به شدن یک عمل، مراحلی دارد که در پاسخ به سؤال بعدی این مراحل بررسی می‌شود.

\* برای مأمور به شدن یک عمل چه مراحل طی می‌شود؟

برای اختراع یک ماهیتی مثل صلاه که یک موضوع مستنبطه است و بردن حکم روی آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۵

یعنی وجوب، مراحل ذیل طی می‌شود:

۱- مرحله التفات و توجه، در این مرحله مولی به تک تک اجزاء پراکنده‌ای که از مقولات مختلفی هستند مثل: نیت، تکبیره الاحرام، قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ... توجه کرده آنها را تصور می‌کند.

به عبارت دیگر: مولی به یک سری موضوعات متفرقه‌ای که هر یک برای خود موضوعی هستند التفات نموده است.

جزئیت در این مرحله به معنای اینست که: مولی سوره را نیز تصور کرده است و عدم جزئیت به معنای عدم توجه و التفات اوست.

۲- مرحله اختراع ماهیت مرکبه است.

در این مرحله مولی، همان امور متفرقه متصوره در مرحله قبل را یک مجموعه به هم پیوسته و به عنوان یک شیء واحد در نظر گرفته و اعتبار می‌کند.

به عبارت دیگر: همه اجزاء را با چینش خاصی در کنار هم دیده به آنها وحدت اعتباریه می‌دهد و گرنه در واقع و نفس الامر میان این اجزاء ارتباطی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: این اجزاء مثل جنس و فصل و یا ماده و صورت که دارای وحدت حقیقیه هستند، وحدت حقیقیه ندارند.

خلاصه، پس از جمع امور پراکنده، و تشکیل یک مجموعه برای آن نامی می‌گذارد مثل:

صوم، صلاه، حج، و یا سال، ماه، هفته و ...

جزئیت در این مرحله بدین معناست که شارع در ساختن مرکب مورد نظرش از این جزء استفاده کرده است و عدم جزئیت بدین معناست که در آن ساختمان نقشی ندارد.

۳- مرحله امر است.

در این مرحله است که شارع مقدس بندگان خود را به آن مرکب اعتباری امر کرده فی المثل می‌فرماید: صل یا صم و ... چرا که دارای مصلحت ملزمه است.

جزئیت در این مرحله به این معناست که مولی در هنگام امر، امر کرده به مرکبی که سوره نیز در آن مرکب باشد، و عدم جزئیت یعنی: امر کرده به مرکبی که سوره جزء آن نیست.

۴- مرحله کلّ و جزء است.

یعنی: پس از این که مولی امر کرد به مرکب مورد نظرش ما نام آن مجموعه را کلّ و نام هر یک از مواد اولیه آن کل را جزء می‌گذاریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۶

به عبارت دیگر: کلّ همان مجموع واحد به وحدت اعتباریه است و جزء تک تک آن اجزاء است معنای جزئیت در این مرحله در مقابل کلیت قرار دارد.

\* حاصل مطلب در این مباحث چه شد؟

دو مطلب تقریر شد:

یکی این که شارع وقتی می‌خواهد مرکبی را اختراع کند و امر را روی آن ببرد، چهار مرحله در آن متصور است. یکی هم این که جزئیت در هر مرحله دارای یک معنایی است.

\* مراد شیخ از تبیین این مطالب چیست؟

اینست که: وقتی شما شک می‌کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ می‌گویید: الاصل عدم الجزئیة.

حال از شما که در اینجا می‌گوئید: الاصل عدم الجزئیة، سؤال می‌شود جزئیت در کدام مرحله مرادتان می‌باشد؟

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (و فیه: انّ جزئیة الشیء المشکوک کالسورة ...) چیست؟

اشاره شیخ به مرحله چهارم است، و لذا می‌فرماید:

اگر مرادتان از این جزء که با اصل مزبور آن را نفی می‌کنید، جزئیت در مقابل کلیت باشد غلط است.

به عبارت دیگر: جزئیت در مقابل کلیت نه قبل از تشکیل کلّ و نه بعد از آن قابل استصحاب نیست.

\* چرا جزئیت قبل از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا:

۱- یکی از شرایط استصحاب احراز موضوع است تا در وصفش استصحاب جاری شود.

۲- قبل از تشکیل کلّ، کلیتی در کار نیست تا جزئیتی در مقابل آن باشد.

۳- نبود جزئیت در حقیقت از باب سالبه به انتفاع موضوع است.

در نتیجه سلب به انتفاع موضوع قابل استصحاب نیست.

\* چرا جزئیت پس از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا: اگر شارع فی المثل به مرکبی که ۱۰ جزء دارد امر فرموده، حتما سوره جزء آن است و نمی‌شود که نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۷

و عبارت دیگر: در جایی که صفت از موصوفش قابل تفکیک نیست قابل استصحاب نیست.

فی المثل: شما شک می‌کنید که آیا زید اکنون در هر جا که هست ایستاده است یا نشسته؟

هریک از این دو صفت قابل انفکاک است از زید، چرا که ممکن است زید نه ایستاده باشد نه نشسته، بلکه خوابیده باشد.

اما: اگر شما شک کنید که نمی‌دانم فلان آفائی که در فلان کشور هست، شکل دارد یا شکل ندارد؟

این گونه صفات قابل انفکاک از موضوع نیست، مگر می‌شود، شخص انسانی باشد اما شکل و قیافه‌ای نداشته باشد؟ همان‌طور که

نمی‌شود چهار باشد اما زوج نباشد. مگر می‌شود آتشی باشد و گرما نداشته باشد؟ چون وصف عرضی نیست.

پس: جزئیت بعد از تشکیل کل یک صفت غیر قابل انفکاک است، چنان که جزئیت قبل از تشکیل کل سالبه به انتفاع موضوع

است.

\* مراد از (و ان ارید: اصالة عدم صیرورة السورة ... الخ) چیست؟

اشاره به مرحله سوم یعنی جزئیت در مرحله امر است آن‌گاه که مولی امر می‌کند به مرکبی که متضمن سوره است و لذا می‌فرماید:

مراد شما از این که می‌گوئید: الاصل عدم الجزئیة چیست؟

اگر مرادتان این باشد که: الاصل عدم امر الشارع بمرکب متضمن للسورة؟ این اصل مثبت است.

چرا؟ زیرا معنای (الاصل عدم امر الشارع ...)، اینست که: مولی امر کرده به مرکبی که فاقد سوره است، یعنی مرکب ۹ جزئی.

به عبارت ساده‌تر: الاصل عدم الجزئیة، یعنی اصل اینست که: مولی به مرکب ۱۰ جزئی امر نفسی نکرده، بلکه به مرکب ۹ جزئی امر کرده.

این اثبات احد الضدین است در نتیجه ینفی ضد الآخر. که همان اصل مثبت است. زیرا: ۹ جزء بودن مأمور به، اثر شرعی ۱۰ جزء بودن نیست، بلکه از آثار عقلیه و یا مقارنات اتفاقیه است.

\* پس مراد از (و ان ارید: اصالة عدم دخل هذا المشکوک فی المرکب عند اختراعه ...) چیست؟

اشاره به مرحله دوم یعنی عدم جزئیت در مرحله اختراع دارد و لذا شیخ می‌فرماید:

اگر مرادتان از جزئیت (سوره) و عدم جزئیت آن در این مرحله به معنای ملاحظه نکردن و یا ملاحظه کردن (سوره) در مأمور به مرکب باشد؟

به شما می‌گوئیم: استصحاب عدم جزئیت در اینجا به معنای اصل عدم ملاحظه سوره است توسط شارع در آن مجموعه مرکب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۸

فی المثل: شک می‌کنید که آیا وقتی مولی نماز را اختراع کرده سوره را به عنوان جزء آن اعتبار و لحاظ کرد یا نه؟ الاصل عدم اللحاظ.

\* پس مراد شیخ از (فله وجه) چیست؟

اینست که: این استصحاب جاری و نتیجه‌اش این می‌شود که پس مأمور به اقل است و نه اکثر.

\* آیا استصحاب مزبور اصل مثبت نیست؟

خیر، زیرا: هر جا که موضوع حکم مرکب از یک بخش ایجابی و یک بخش سلبی باشد و بخش ایجابی آن بالوجدان محرز باشد، بخش سلبی‌اش را می‌توان با اصل احراز نمود، آن‌گاه اثر بار می‌شود.

فی المثل: ۱- شما نذر می‌کنید که زید، بدون آقای عمر به منزل شما بیاید.

۲- موضوع نذر شما یک بخش ایجابی دارد که مجیء زید است و یک جنبه سلبی دارد که نیامدن عمر است.

۳- زید به خانه شما می‌آید، و این همان جنبه ایجابی نذر شماست که بالوجدان برای شما احراز می‌شود.

۴- شک می‌کنید که آیا با عمر آمده است یا بدون او؟ اصل عدم مجیء عمر است.

و یا فی المثل: غضب به معنای تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک است، لکن این موضوع دو بخش دارد:

۱- بخش اثباتی، که همان تصرف در ملک غیر است.

۲- بخش سلبی، که همان نبود رضایت و یا اذن مالک است.

حال: شما می‌بینید که زید در ملک غیر راه می‌رود.

در اینجا: بخش اول که تصرف در مال غیر است بالوجدان برای شما محرز شده است اما نسبت به بخش دوم که اذن و یا رضایت مالک است، شک دارید که آیا مالک آن راضی هست یا نه؟ اصالة العدم جاری کرده، عدم رضایت تعبدا احراز می‌شود و سپس حکم حرمت بار می‌شود.

حال: در ما نحن فیه نیز امر چنین است، یعنی مأمور به شدن اقل مرکب است از یک جنبه مثبت و یک جنبه منفی.

۱- جنبه مثبت آن، ملاحظه کردن نه جزء است توسط شارع که این جنبه بالوجدان محرز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۰۹

۲- جنبه منفی آن، عدم ملاحظه سوره است در نماز، که آن را با اصل عدم احراز می‌کنیم، سپس حکم بر اقل مترتب می‌شود.

\* مراد از (الّا ان یقال: انّ جزئیة الشیء مرجعها الی ملاحظه المرکب منه و ...) چیست؟



اینست که: ممکن است کسی بگوید: جزئیت در مرحله اختراع:

۱- جزئیت به این معناست که شارع مقدس نماز را به عنوان یک مجموعه ده جزئی اعتبار کرده است و یا به عبارت دیگر ده شیء را واحد اعتبار کرده.

۲- عدم جزئیت بدین معناست که شارع آن ده شیء را به عنوان یک واحد اعتبار نکرده، و لذا اصالة عدم الجزئیة بی معناست. به عبارت دیگر: استصحاب در اینجا قابل جریان نیست، چرا که اصل اینست که: این مجموعه را ده جزئی اعتبار نکرده، و اثر عقلی آن اینست که پس ۹ جزئی اعتبار کرده پس با معارض روبرو می شود. یعنی: می توان گفت اصل اینست که شارع این مجموعه را ۹ جزئی اعتبار نکرده پس اثر عقلی آن اینست که ۱۰ جزئی اعتبار کرده. حال اگر در چنین جایی شما اصل عدم را در یک طرف بیاوری اثبات احد الضدین در نفی ضد دیگر کرده‌ای و این عقلا باطل است.

مثالی ساده در تنظیر مطلب: شما اجمالا می دانید که لباسی که مادرتان برایتان خریده است یا سفید است یا سیاه. اما: یکی می گوید: الاصل عدم الابيضیة، پس اسود است. یکی هم می گوید: الاصل عدم الأسودیة، پس سفید است. قطعا هیچ یک از این دو طرف بر دیگری رجحان ندارد. پس: جزئیت در مرحله اختراع دو جور معنا شد:

- بنا بر یک معنا که شارع در هنگام اختراع مأمور به سوره را لحاظ نکرد.

- بنا بر یک معنا، نمی دانیم که بالاخره شارع وحدت را روی اجزاء اعتبار کرده و یا روی نه جزء.

\* پس: مراد از (و منه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات ...) چیست؟

اشاره به مرحله اول یعنی جزئیت در مرحله التفات است و لذا شیخ می فرماید: شما که می گوئید: الاصل عدم الجزئیة، یعنی: اصل اینست که: به ده چیز التفات نشده است.

- اثر عقلی این معنا اینست که: پس به نه چیز التفات نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۰

و لذا اصل مثبت است و حجّت نیست.

به عبارت دیگر: آیا وقتی توجّه مولی منعکس شد به امور مختلفه غیر مربوطه به هم، سوره نیز جزء این امور مختلفه بود یا نه سوره خارج از توجّه مولی بود؟

به شما می گویند: الاصل عدم الجزئیة، یعنی الاصل عدم الالتفات به ده جزء که لازمه این عدم الالتفات به ۱۰ جزء، التفات او به نه جزء است.

این اثر عقلی و اصل مثبت است.

از این گذشته: اصالة عدم التفات نسبت به شارع مقدس بی معناست چرا که شارع منزّه از غفلت و عدم توجه است. حتی نسبت به غیر شارع نیز در مواردی که امر جزء دائر باشد میان واجب و مستحب، این اصل اجراء نمی شود. چرا که در چنین مواردی التفات وجود دارد.

\* پس: مراد از (فتأمل) چیست؟

شاید اشاره باشد به این که هرچند غفلت و عدم التفات در حق شارع و یا غیر شارع منتفی است، لکن شاید به لحاظ عدم مصلحت در آن عمدا و نه از روی غفلت فلان شیء را لحاظ نکرده باشد.



خلاصه مطلب این که: شما: اصالة عدم الجزئیة را به هر معنائی که بگیرید، صحیح نخواهد بود مگر در آن فرضی که گفتیم فله وجه.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۱

متن المسألة الثانية ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد - بأحد أسباب الإجمال - بين مركبين يدخل أقلها جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل.

و الإجمال: قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشك في أن الجزء الفلاني - كباطن الاذن أو عكته [۱۸۷] البطن - من الظاهر أو الباطن.

و قد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلقة في الكتاب و السنة بالصلاة و أمثالها، بناء على أن هذه الألفاظ موضوعه للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية.

و الأقوى هنا أيضاً: جريان أصالة البراءة؛ لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل و النقل.

\*\*\* ترجمه

### (مسأله دوم: از مسائل اربعه اقل و اكثر)

#### اشاره

اینست که: شك در جزئیت ناشی از اجمال دلیل باشد، همان طور که اگر وجوب در لسان دلیل لفظی به لفظی (و یا موضوعی) تعلق بگیرد که به سبب یکی از اسباب اجمال (یعنی عدم وضوح معنای لغوی یا شرعی و یا عرفی اش) مردد است میان دو مرکب (نه جزئی و ده جزئی مثلاً)، که اقل این دو مرکب داخل در تحت اکثر است به نحوی که انجام اکثر، انجام اقل باشد. (و حال آنکه در متباینین، خواندن ظهر به معنای خواندن جمعه نیست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۲

### (اجمال در معنای عرفی و شرعی)

اجمال:

۱- گاهی در معنای عرفی است، مثل اینکه واجب شده است در غسل، شستن ظاهر بدن پس شك می شود که آیا فلان جزء مثل درون گوش یا چینهای روی شکم (در اثر چاقی) از ظاهر بدن بحساب می آیند یا باطن؟

۲- و گاهی در معنای شرعی است، مثل اوامر شرعیهای که در کتاب و سنت به صلاة و امثال آن (از صوم، حج و ...) تعلق گرفته است.

البته بنا بر اینکه این الفاظ وضع شده است برای ماهیت صحیحهای که جامع تمام اجزاء واقعه است (یعنی: همه اجزاء در صدق مسمی رکبیت و دخالت دارند به نحوی که اگر در یک جزء آن شك شود نامش اجمال نص است و لکن در صورتی که شما اعمی باشید و در آن جزء شك شود، نامش اطلاق نص است).

**نظر جناب شیخ و جریان برائت در این مسئله**

در اینجا نیز (به عقیده ما)، به دلیل همان مطالبی که در مسأله قبل از عقل (یعنی قبح عقاب بلا بیان) و نقل (یعنی: رفع ما لا یعلمون)، گذرانده‌ایم، قول قوی‌تر اینست که: اصل برائت جاری می‌شود.

\*\*\*

**تشریح المسائل**

\* مسأله اول در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت چه بود؟  
این بود که منشا شک و تردّد، فقدان نصّ باشد.

\* مسأله دوم در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت چیست؟  
اینست که منشا شک و تردید در جزئیت جزء اجمال نصّ باشد.

یعنی: خطابی از مولی صادر شده که در این خطاب یا نصّ، دو معنا محتمل است یکی اقلّ و یکی اکثر، منتهی اقلّ به نحوی است که داخل در تحت اکثر است.

\* این مطلب اشاره به چه امری دارد؟

به اینکه هر اقل و اکثری محلّ بحث ما نیست، بلکه آن اقلّ و اکثری محلّ بحث ماست که ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۳  
اقل داخل در تحت اکثر باشد.

زیرا چه بسا دو عمل اقلّ و اکثر باشند، لکن اقل داخل در تحت اکثر نباشد بلکه نسبت به هم متباین باشند، مثل: قصر و اتمام. خلاصه اینکه: بحث ما در جائی است که خطابی از جانب مولی صادر شده و به دست ما هم رسیده است لکن مجمل بوده و امرش دائر است بین اقل و اکثر، آن‌هم به نحوی که اقل داخل در تحت اکثر است و اگر کسی اکثر را انجام دهد، اقل را هم انجام داده است.

\* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که:

۱- گاهی هریک از اقل و اکثر بطور علی‌حده و مستقلاً مطلوب مولی است، یعنی:

- اگر در واقع اقلّ واجب باشد، بشرط لا می‌باشد، یعنی به شرط عدم زیادت، مثل: قصر

- و اگر در واقع اکثر واجب باشد، بشرط شیء است، یعنی به شرط زیادت است مثل: اتمام فی المثل:

سؤال می‌کنید فلانی در مسافرت است، وظیفه‌اش اقل است یا اکثر و به عبارت دیگر قصر است یا اتمام؟

- بالاخره به شما پاسخ داده می‌شود اقلّ است و یا گفته می‌شود اکثر. با این تفاوت که: اگر وظیفه شما اقل باشد و قصری، نماز قصری بشرط لا یعنی به شرط عدم رکعت‌های سوّم و چهارم در نمازهای چهاررکعتی است.

- و اگر اکثر وظیفه شما باشد و اکثری، نماز اکثر بشرط شیء است، یعنی به شرط خواندن رکعت‌های سوّم و چهارم.

و یا فی المثل: سؤال می‌کنید وظیفه من در روز جمعه، ظهر است یا جمعه؟

- اگر وظیفه شما جمعه باشد، جمعه بشرط لا یعنی عدم زیادت رکعت‌های سوّم و چهارم است.

۱- اگر وظیفه شما ظهر باشد، ظهر بشرط شیء است، یعنی: نماز چهاررکعتی علی‌ای حال:

الشیء بشرط الشیء، و الشیء بشرط لا، متباینان

۲- اما گاهی اقل نسبت به اکثر لا بشرط است.

یعنی: اگر در واقع اقل واجب باشد و شما اکثر را انجام دهی، امتثال حاصل شده است، چرا که اقل در ضمن اکثر وجود دارد. و چنانچه اکثر واجب باشد، که ما همان را انجام داده‌ایم. مثل: نماز ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۴ با سوره یابی سوره.

بحث ما در اینجا پیرامون یک چنین اقل و اکثری است.

\* مراد از (قد یكون فی المعنی العرفی ... الخ) چیست؟

اینست که: گاهی معنای عرفی یک نصّ و خطاب مردّد است البته معنای عرفی در مقابل معنای شرعی، فی المثل: شارع فرموده: اغتسل للجمعه و للجنبه.

۱- متعلّق خطاب در اینجا غسل است.

۲- غسل به معنای شستن تمام ظاهر بدن است با ترتیب خاص و به قصد قربت

اما: معنای ظاهر البدن عند العرف مجمل بوده و امرش دائر میان اقل و اکثر است.

به عبارت دیگر:

من نمی‌دانم که آیا درون گوش، پیچ شکم و ... جزء ظواهر بحساب می‌آید و یا از باطن بوده و شستن آنها واجب نمی‌باشد؟ پس: دوران بین اقل و اکثر است.

\* مراد از (و قد یكون فی المعنی الشرعی، کالوامر المتعلّقه ...) چیست؟

اینست که: گاهی معنای شرعی یک نصّ و خطاب مردّد است میان اقل و اکثر.

فی المثل: شارع فرموده: أقیموا الصلاة. ما نمی‌دانیم که صلاة اسم است برای عمل نه جزئی یعنی بدون سوره یعنی اقل، و یا برای عمل ده جزئی یعنی اکثر؟

\* قبل از پاسخ به سؤال فوق بفرمائید مراد از اینکه لفظ وضع شده برای صحیح چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی اشیاء و یا اجزاء و اعتبار کردن آن به عنوان یک مجموعه واحد (به وحدت اعتباری)، نام آن را صلاة گذاشت و به تمام آن اجزاء برای صدق صلوه، رکیت داد. یعنی همه اجزاء نماز برای تحقّق نماز از آن جهت که نماز است رکن بحساب می‌آیند.

\* معنای رکن چیست؟

اینست که: اگر یکی از اجزاء مربوط به مجموعه صلاة آورده شود، صلاة تحقّق پیدا نمی‌کند و به عبارت دیگر نامش نماز نیست، نه اینکه صحیح نیست.

\* مراد از (وضع اللفظ للاعم) چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی از اجزاء و بردن وحدت اعتباریه روی آن اجزاء به عنوان یک شیء واحد، نامش را صلاة گذاشت.

اما: برخی از این اجزاء رکن آن مجموعه بحساب آمده و در صدق الاسم دخالت دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۵

اما: برخی از اجزاء متصوّر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت ندارند، لکن در صحت صلاة دخالت دارند.

فی المثل: مشهور علماء بر این اعتقادند که از ۱۱ تا مقارنات نماز، ۵ تای آن رکن و در صدق الاسم صلاة دخالت دارند. یعنی:

اگر یکی از این ۵ رکن کم شود، عملی که شما انجام داده‌ای صلاة نامیده نمی‌شود لکن آن ۶ جزء دیگر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت نداری، و لذا اگر یکی از این اجزاء آورده نشود، صلاة محقق شده و لکن صحیح نمی‌باشد.

فی المثل: فاتحة الكتاب جزء رکن نماز نمی‌باشد بلکه قید صحت نماز است.

بنابراین: اگر ۵ رکن مورد نظر بدون بقیه اجزاء برقرار شود اسم صلاة بر عمل شما صدق می‌کند، لکن چون فاقد بقیه اجزائی است که قید و یا شرط صلات‌اند، صحت ندارد.

خلاصه معنای اعم اینست که:

اگر ۵ رکن مزبور محقق شود، صلاة محقق است اعم از اینکه بقیه اجزاء محقق شوند یا نه؟ و اما بقیه اجزاء اگر محقق شوند نماز صحیح است و در صورت عدم تحقق نماز فاسد است.

\* ارتباط دو مقدمه فوق با ما نحن فیه چیست؟

چنانچه گفته شد: یک وقت هست که ما می‌دانیم شارع مقدّس صلاة را اختراع کرده و لکن ما نمی‌دانیم که صلاة اسم است برای

عمل نه جزئی که اقل است یعنی نماز بدون سوره و یا اسم است برای عمل ده جزئی که اکثر است یعنی نماز با سوره؟

حال: بنابراین که لفظ صلاة برای صحیح وضع شده باشد، می‌شود، مجمل چرا که نمی‌دانیم معنای صلاة چیست، آیا به این عمل نه جزئی گفته می‌شود صلاة و یا به این عمل ده جزئی؟

چرا؟

زیرا: فرض اینست که: اگر یک جزء هم کم باشد، دیگر صلاة نیست.

و اما: بنابراین لفظ صلاة برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد و ما در جزء بودن یک جزء آن مثلا تکبیر الاحرام شک کنیم دو صورت دارد:

۱- اگر احتمال بدهیم که آن جزء رکبیت دارد. باز صلاة مجمل است چرا که نمی‌دانیم به آن ۴ جزء صلاة گفته می‌شود و یا به آن پنج جزء؟

۲- اگر احتمال رکبیت در آن ندهیم و اعتبارش را از باب قید بودنش برای صحت نماز بدانیم و نه از باب رکبیت و دخالت در صدق الاسم، در این صورت خطاب یعنی صلوا، مجمل نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۶

زیرا: خدای تعالی فرموده: صلّ، صلاة هم ۵ رکن دارد که ما هر ۵ رکن را آورده‌ایم و مسمی را تحقّق بخشیده‌ایم.

پس: در صدق اسم شک نداریم چون آنچه را که در صدق الاسم دخالت دارد انجام داده‌ایم.

منتهی شک دارم که اگر فلان جزء مشکوک را نیاورم این نماز صحیح است یا نه؟

\* حاصل و خلاصه مطلب چیست؟

- بناء علی الوضع للصحیح؛

اگر شک کنم که آیا جزء مشکوک را انجام ندهم چیزی به نام صلاة محقّق می‌شود یا نه؟

بناء علی الوضع للاعمّ:

اگر جزء مشکوک رکبیت داشته باشد، باز هم مثل صحیحی شک می‌کنم که آیا این عمل بدون این جزء صلاة است یا نه

و اگر آن جزء مشکوک رکبیت نداشته باشد، در صلاه بودن عمل شک ندارم و خطاب مجمل نیست بلکه مطلق است لکن در صحت آن شک ندارم.

فی المثل: مولی فرموده: اعتق رقبه.

شما شک می کنید که آیا مولی ایمان عبد را هم مورد نظر داشته یا نه؟

در اینجا چه باید کرد، آیا به اطلاق اعتق رقبه عمل می کنید یا که می گوئید معنای خطاب مجمل است؟ خواهید گفت: معنای این مأمور به معلوم است چرا که خطاب مطلق است و ایمان شرط صدق الاسم نیست، بلکه شرط صحت عمل است.

پس: در صورتی که خطاب مطلق باشد، به اصالة الاطلاق تمسک می کنیم.

خلاصه اینکه:

بنا بر قول به اعم، الفاظ عبادات اجمال ندارند، بلکه اطلاق داشته، و ما در هنگام شک در شرطیت یا جزئیت به اطلاق کلام تمسک می کنیم. تا به اینجا مطلب از حیث مثال روشن و عنوان مسئله طرح گردید، لکن حکم مسئله را نمی دانیم.

\* نظر شیخ در حکم این مسئله چیست؟

می فرماید: همان طور که در مسأله اول یعنی فقدان نص نسبت به اکثر برائتی شدیم، در مسأله دوم یعنی اجمال نص نیز نسبت به اکثر برائتی می شویم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۷

یعنی:

هم براءت عقلیه جاری می شود، چرا که نسبت به اکثر بیانی نرسیده است و عقاب بلا بیان قبیح است.

هم براءت نقلیه جاری می شود، چرا که علم به اکثر از ما محجوب است و لذا به حکم رفع ما لا یعلمون از عهده ما مرفوع است.

خلاصه اینکه: و الدلیل، الدلیل، هر آن چیزی که در آنجا دلیل ما بود، در اینجا نیز دلیل ماست.

\* دلیل شما بطور روشن چه بود؟

گفتیم: درست است که علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است یا اکثر لکن علم اجمالی ما منحل شد به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

به عبارت دیگر:

علم ما هر چه بود در یک طرف قرار گرفت، جهل ما نیز در طرف دیگر واقع شد آن طرف را که علم ما غلطید موظف به انجامش شدیم و در طرف دیگر که شک بدوی بود، براءت جاری کردیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۸

متن و ربّما یتخیل: جریان قاعده الاشتغال هنا و ان جرت اصالة البراءة فی المسألة المتقدّمة؛ لفقد الخطاب التفصیلی المتعلق بالأمر المجمل فی تلك المسألة و وجوده هنا، فیجب الاحتیاط بالجمع بین احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن فی كلّ خطاب تعلق بأمر مجمل؛ و لذا فرّعوا علی القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، و جوب الاحتیاط فی أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءة فیها.

و فيه: أنّ وجوب الاحتیاط فی المجمل المرّد بین الأقلّ و الأكثر ممنوع؛ لأنّ المتیقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المرّد بین النفسی و المقدمی، فلا محیص عن الإتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب، و أمّا وجوب الأكثر فلم یعلم من هذا الخطاب،

فیفتی مشکوکا، فیجیء فیہ ما مرّ من الدلیل العقلی و النقلی.

و الحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتیاط عدم جریان أدلّة البراءة فی واحد معین [۱۸۸] من المحتملین - لمعارضته بجرایانها فی المحتمل الآخر - حتّی ینخرج المسأله بذلك عن مورد البراءة و ینجب الاحتیاط فیها؛ لأجل تردّد الواجب المستحقّ علی ترکه العقاب بین امرین لا- معین لأحدهما، من غیر فرق فی ذلك بین وجود خطاب تفصیلی فی المسأله متعلّق بالمجمل و بین وجوب خطاب مردّد بین خطابین.

فإذا [۱۸۹] فقد المناط المذكور و أمکن البراءة فی واحد معین، لم ینجب الاحتیاط من غیر فرق بین الخطاب التفصیلی و غیره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۱۹

ترجمه

### (قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله)

چه بسا خیال می شود که در اینجا (مسئله ثانیه) نیز قاعده اشتغال جریان دارد (و نه براءت)، و لو در مسئله اول (یعنی فقدان نصّ) اصل براءت جاری می شد. [۱۹۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۳۱۹

یل فقدان یک خطاب تفصیلی که در مسأله اول به معنای مجمل تعلّق بگیرد و وجود آن خطاب تفصیلی در مسأله دوم (مثل: صلّ و یا ینجب فی الغسل غسل ظاهر البدن منتهی معنایش مجمل است).

پس (با وجود این خطاب تفصیلی)، احتیاط با جمع میان محتملات آن واجب مجمل (یعنی اکثر) واجب است، چنانکه در هر خطابی که به امر مجملی تعلّق بگیرد، شأن چنین است (چنانکه در صلاة الوسطی خود شما فرمودید احتیاط واجب است).  
ولذا:

بنا بر قول قائلین به وضع الفاظ برای معنای صحیح چنانکه مشهور است، وجوب احتیاط را در اجزاء عبادات و جایز نبودن اجراء اصل براءت در آن را نتیجه گرفته اند.

### (دفع تخیل فوق)

و در این مدّعی اشکالی است مبنی بر اینکه:

وجوب احتیاط در مجملی که مردّد است میان اقلّ و اکثر ممنوع است، چرا که قدر متیقّن در مدلول این خطاب (مثلاً صلّ و ...)، وجوب اقلّ است به سبب همان وجوبی (که معنایش:

استحقاق العقاب بترکه، است) و مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن (و لذا در مجملی احتیاط لازم بود که مردد بین المتباینین باشد و نه اقلّ و اکثر).

پس چاره‌ای نیست جز انجام آن (اقلّ چون علم محض است و) ترکش مستلزم عقاب است، لکن واجب بودن اکثر از این خطاب معلوم نیست و در نتیجه مشکوک باقی می ماند.

در نتیجه آنچه از دلیل عقلی و نقلی در مسئله اول گذشت در مسأله دوم نیز می آید.

حاصل مطلب اینکه:

ملاک واجب بودن احتیاط، عدم جریان ادله براءت است در هریک از محتملین به دلیل تعارض آن در اثر جریانش در محتمل دیگر (در هریکی که براءت جاری کنی تعارض می کند با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۰

جریان آن در محتمل دیگر چون که علم اجمالی در اینجا منحل نشده است، لکن جریان براءت در اکثر هیچ گونه تعارضی ندارد با اقل، چون اقل قدر متیقن است و باید انجام شود). تا آنجا که مسئله به سبب تعارض دو اصل از مورد براءت خارج شده و احتیاط در آن واجب می شود. و این بخاطر واجبی است که مردّد است میان دو امری که احدهما برای ما معین نیست و (مکلف) به سبب ترکش مستحق عقاب است.

بدون اینکه در وجوب چنین احتیاطی فرقی باشد بین وجود خطاب تفصیلی در این مسئله (مثل حافظوا... و صلاة الوسطی) و بین وجود خطابی که مردد است میان دو خطاب (مثل اینکه نصف امت می گویند این عمل واجب است و نصف دیگر گفته اند آن یکی عمل واجب است)

پس: اگر مناط مذکور (یعنی تعارض اصلین) در میان نباشد و اجرای براءت در یکی از مشتبهین امکان داشته باشد، احتیاط واجب نیست، بدون اینکه فرقی باشد بین خطاب تفصیلی و غیر آن (چه خطاب تفصیلی باشد و چه اجمالی).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* محور سخن شیخ در این متن و متون بعد در مسئله ثانیه چیست؟

از اینجا به بعد جناب شیخ پنج دلیل از ادله قائلین به اصالة الاحتیاط را نسبت به اکثر طرح و بررسی کرده به آنها پاسخ می دهد.

\* مراد از (و ربّما یتخیل جریان قاعدة الاشتغال هنا و ان جرت...) چیست؟

بیان اولین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط است نسبت به اکثر مبنی بر اینکه:

اگرچه ما در مسأله اول یعنی فقدان نصّ نسبت به اکثر براءتی شدیم، و لکن در باب اجمال نصّ، نسبت به اکثر احتیاطی شده به قاعده اشتغال تمسک می کنیم.

به عبارت دیگر می گوئیم:

– الاشتغال یقینی یتدعی الفراغة الیقینیة.

حال: در مسأله اول یعنی فقدان نصّ، اشتغال یقینی نسبت به اکثر مسلم نمی باشد و لذا جای احتیاط نیست.

اما در مسئله دوم یعنی اجمال نصّ بنا بر فرض یک خطاب تفصیلی داریم که متعلق آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۱

مجمّل است. یعنی:

چون اصل الخطاب در اقیموا الصلاة که بنا بر قول صحیحی امرش مردد است میان اقل و اکثر منجز و قطعی است، پس اشتغال یقینی هم قطعی است.

پس: باید احتیاط کرده و همه احتمالات واجب مجمل یعنی اکثر را انجام دهیم.

\* مراد از (كما هو الشأن فی کلّ خطاب تعلق بامر مجمل) چیست؟

اینست که: احتیاط و انجام اکثر اختصاص به ما نحن فیه ندارد بلکه یک قانون کلی است که هر جا خطاب منجزی داریم و لو مجمل الّا و لا بدّ باید احتیاط کنیم، چه در دوران بین المتباینین و چه در اقلّ و اکثر.

\* پس مراد از (و فرّعوا علی القول ...) چیست؟

در متون بعدی بعنوان یکی از ادله حضرات آن را توضیح داده است که به زودی آن را بررسی و نقد خواهیم نمود.

\* عبارة اخراى این دلیل چیست؟

اینست که:

جناب شیخ اعظم خود حضرت عالی در بحث اجمال نصّ قائل به احتیاط بودید.

فی المثل: در حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی، که یک خطاب معلوم و مشخص است و نه فقدان نصّ و تعارض نصّین فرمودید:

احتیاط و حق هم همین است، چرا که خطاب تفصیلا معلوم و مشخص است و نمی‌توانی، براءت جاری کنی. به عبارت دیگر:

۱- شما می‌دانید که مولی فرموده: صلاة الوسطی، گرچه معنای این خطاب مردد است میان ظهر و جمعه و لکن چون یک خطاب تفصیلی است شما نمی‌توانی براءت جاری کنی.

۲- و یا در یجب فی الغسل، غسل ظاهر البدن، اگرچه معنایش مردد میان اقل و اکثر است و لکن ظاهر البدن را بشوی یک خطاب تفصیلی است.

حال: شما چگونه در اینجا به بهانه اینکه علم اجمالی شما مردد است میان اقل و اکثر با این خطابات تفصیلیه مخالفت کرده براءت جاری می‌کنی؟

\* مراد از (و فیه: انّ وجوب الاحتیاط فی المجمع المرّد بین الاقل ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به دلیل و یا در حقیقت اشکال حضرات قائلین به احتیاط نسبت به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۲

اکثر و یا جزء مشکوک در اجمال نصّ و لذا می‌فرماید:

این یک قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در دوران امر بین متباینین و اجمال نصّ، مثل: حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی، که وسطی مجمل است و امرش دائر میان ظهر و جمعه می‌باشد علم اجمالی به قوت خود باقی است و مقتضی احتیاط می‌باشد، چرا که راه دیگری جهت امثال یقینی خطاب به جز احتیاط وجود ندارد.

۲- لکن در ما نحن فیه یعنی باب اقلّ و اکثر و اجمال نصّ، علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر، چرا؟

زیرا: اقلّ علی کلّ حال واجب و ترکش عقاب آور است، گرچه در اینکه وجوبش نفسی است یا غیری، هنوز مورد سؤال است.

لکن این عدم علم به نفسی بودن وجوب آن و یا غیری بودنش، تأثیری در حکم عقل ندارد، آنچه مهم است، اصل وجوب است که در اینجا موجود است و آن وجوب یقینی اقلّ است.

و لذا: اقلّ را که قدر متیقّن است انجام می‌دهیم و در وجوب اکثر که مشکوک به شک بدوی است به همان دلیل عقلی و نقلی براءت که در فقدان نصّ جاری بود، تمسک کرده، می‌گوییم در اینجا نیز جاری است.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:



بله، من در اجمال الخطاب قائل به احتیاط بوده لکن اجمال الخطابی که برمی‌گردد به متباینین و نه اجمال الخطابی که برمی‌گردد به اقل و اکثر.

فی المثل:

صلاة الوسطی، یک خطاب مجمل است لکن ترددش میان ظهر و جمعه است و ظهر و جمعه متباینین‌اند. و در متباینین باید احتیاط کرد چه فقدان نص باشد و یا اجمال نص

امّا: در ما نحن فیه که علم اجمالی مردّد است میان اقل و اکثر، علمش در یک طرف یعنی به اقل تعلق می‌گیرد و جهلش به طرف دیگر که اکثر است.

آن طرفی که شک و جهل در آن قرار می‌گیرد محلّ اجرای اصالة البراءة است بدون اینکه تفاوتی باشد بین فقدان نص و اجمال نص.

\* پس مراد از (و الحاصل: انّ مناط وجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟ اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۳

- فقدان نص، اجمال نص، وجود خطاب تفصیلی مجمل و عدم آن مناط و ملاک اجرای احتیاط و یا براءت نیستند، ملاک اینست که:

- هر جا علم اجمالی مردد باشد بین متباینین، جای احتیاط است، خواه منشا شبهه فقدان نص باشد و یا اجمال نص

- هر جا علم اجمالی مردد باشد میان اقل و اکثر و لکن منحل شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، نسبت به شک بدوی و یا اکثر براءت جاری می‌شود چه منشا شبهه فقدان نص باشد و یا اجمال نص به عبارت دیگر ملاک اینست که:

وقتی می‌خواهیم اصل براءت را نسبت به یک طرف علم اجمالی جاری کنیم باید ببینیم با جریان آن در طرف دیگر در تعارض قرار می‌گیرد یا نه؟

اگر جریان آن در یک طرف با جریانش در طرف دیگر معارض است یعنی (تعارضاً و تساقطاً)، اینجا جای احتیاط است و آن در متباینین است چه فقدان نص و چه اجمال نص.

و اگر اجرای اصل براءت در یک طرف معین معارض نداشته باشد، اجرا شده و دیگر نوبت به اصالة الاحتیاط نمی‌رسد.

حال مطلب نسبت به اقل و اکثر این چنین است. چرا؟

زیرا: اقل متیقّن است و محلّی برای اجرای براءت نیست و لکن اکثر که مشکوک به شک بدوی است محلّ اجرای براءت است و جریان براءت در آن بلا معارض است، چه فقدان نص و چه اجمال نص.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۴

متن فیان قلت: إذا كان متعلّق الخطاب مجملاً- فقد تنجّز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، و استحقّ العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، و عدم القناعة باحتمال تحصيل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلّقاً بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله، حتّى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه بمصادقه بين أمرين، حتّى يجب الاحتیاط فيه و لو كان المصداق مردّداً بين الأقلّ و الأ-كثر؛ نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيّجىء في المسألة الرابعة. و إنّما هو متعلّق بمصداق المراد و المدلول؛ لأنّه الموضوع له اللفظ و المستعمل

فیه، و اتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال، فنفس متعلق التکلیف مردّد بین الأقلّ و الأكثر لا مصداقه. و نظیر هذا، توهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح، و الصحيح مردّد مصداقه بین الأقلّ و الأكثر، فيجب فيه الاحتياط. و يندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم و المصداق، فافهم.

و أما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين [۱۹۱]: من [۱۹۲] الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح و بين وضعها للأعمّ، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشكّ في الجزئية، لا- أن كلّ من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات؛ كيف؟ و المشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشكّ في الجزئية و الشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۵

ترجمه

### (اشکال)

اگر گفته شود:

وقتی متعلق خطاب (ظاهر البدن)، مجمل باشد، تکلیف به مراد شارع از لفظ نیز قطعاً منجز می‌شود. پس واجب می‌شود:

۱- حصول قطع به مراد او با انجام عمل، که به سبب ترک آن استحقاق عقاب می‌آید با اینکه معنای لفظ مجمل است (و لکن مراد او مفهومی مبین است).

۲- عدم قناعت به احتمال تحصیل مراد (به سبب انجام اقل) و احتمال خروج از استحقاق عقاب (بلکه باید یقین حاصل کنی).

### (پاسخ شیخ:)

می‌گوییم: تکلیف، متعلق به مفهوم مراد از لفظ و مدلول آن نیست (یعنی خطاب روی موضوع له نرفته و نفرموده اقیموا المراد)، تا از قبیل تکلیف به مفهوم مبینی باشد که مصداقش مشتبه میان دو امر است، تا اینکه احتیاط در آن واجب شود و لو مصداق، با توجه به وجوب قطع به حصول مفهوم معینی که از بعد طلب می‌شود، مردّد باشد میان اقلّ و اکثر، چنانکه توضیح آن در مسئله چهارم خواهد آمد.

و اما امر مولی تعلق گرفته است به مصداق المراد و المدلول (مثل صوم و صلاة که مصداق المراد مردد است میان اقلّ و اکثر).

زیرا مصداق (صوم یا صلاة) موضوع له این لفظ است (یعنی که صلاة برای مصداق مراد وضع شده است)، منتهی:

متّصف شدن این به مفهوم المراد و المدلول، پس از وضع و استعمال است (یعنی وقتی لفظ در یک معنای وضع شد، آن معنا مصداق المراد و یا مصداق موضوع له است).

پس نفس متعلق تکلیف مردّد میان اقلّ و اکثر است و نه محصلّ و مصداق آن

### (یک توهم)

و مثل توهم مذکور است این توهم که:

اگر لفظ (استعمال شده) در عبادات، وضع شده باشد برای (عبادت) صحیح، درحالی که مصداق صحیح مردّد است بین اقل و اکثر، پس احتیاط در آن واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۶

### (دفع توهم)

این توهم دفع می شود به اینکه:

این مطلب خلط میان وضع لفظ برای مفهوم و برای مصداق است. پس بفهم.

### (بهبانی (ره) و بیان ثمره میان دو قول)

و اما مطلبی را که برخی از متأخرین یعنی وحید بهبانی (ره)، به عنوان ثمره میان قول به وضع الفاظ عبادات للصحیح و قول به وضع آنها للاعم (از صحیح و غیر صحیح) ذکر نمود، غرض او بیان ثمره است بنا بر مبنا و مختار خودش که وجوب احتیاط است هنگام شک در جزئیت و نه اینکه منظورش این باشد که هرکس قائل به وضع الفاظ برای صحیح است، پس او قائل به وجوب احتیاط و عدم جواز اجرای اصل برائت در اجزاء عبادت است.

### (تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد)

چگونه چنین ادعائی از جانب ایشان ممکن است درحالی که:

مشهور علما با اینکه قائل اند به وضع الفاظ عبادات برای صحیح (و خطابات هم مجمله هستند) کتابهایشان پر است از اجراء اصل برائت، هنگام شک در جزئیت و شرطیت به گونه‌ای که هیچ گونه توهی نمی رود که مرادشان از اصل، غیر از اصل برائت باشد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل اشکال در (اذا كان متعلق الخطاب مجملا... الخ) چیست؟

درحقیقت دومین دلیل حضرات قائلین به اصاله الاحتیاط است در شک در جزئیت و لذا در خطاب به شیخ می گویند: شما در مسئله چهارم از مسائل اقل و اکثر که شبهه موضوعیه است آورده‌اید که: اگر مأمور به از نظر مفهوم مبین باشد و لکن مصداق خارجی و محصّل آن یک عنوان و یا غرض مردد میان اقل و اکثر باشد، باید احتیاط کرده، کاری نمود که آن عنوان در خارج محقق شود و لو با اتیان اکثر باشد.

۱- فی المثل: در هنگام وضو شما شک می کنید که آیا فلان جای بدن را هم باید بشوئی تا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۷

طهارت حاصل شود یا نه؟

در اینجا گفته‌اند باید احتیاط کرده آن قسمت را هم بشوئی.

به عبارت دیگر: طهارت یک مفهوم مبین و روشنی است لکن شما در محصل طهارت شک داری لکن گفته‌اند در هر جا از اعضای وضو شک کنی، باید احتیاط کنی، تا مراد مولی که طهارت است حاصل شود.

۲- و یا فی المثل فرموده: صلّ مطهرا، تطهیر به معنای پاک بودن بدن و نفس یک مفهوم مبین و روشن است.

اما اینکه آیا یک بار شستن محصل این غرض و هدف هست یا دو بار شستن ما شک داریم.

به عبارت دیگر: مفهوم طهارت مفهومی مبین و روشن است، لکن محصل آن میان یک غسل و دو غسل مردد است، و لذا فقها فرموده‌اند باید احتیاط کرده ۲ غسل را انجام بدهی تا طهارت حاصل شود.

حال در ما نحن فیه نیز مولی فرموده: اَقيموا الصلاة. و در هنگام امر چیزی را اراده کرده و فرموده: اَقيموا الصلاة و لذا معنای اَقيموا اینست که: مراد یعنی مطلوب و مقصود او را باید بجای آوری.

مراد یک مفهوم مبینی است و لکن ما شک داریم که در خارج صلاة ۹ جزئی محصل این مراد است یا صلاة ده جزئی؟

شما خود در مسأله چهارم فرموده‌اید: در چنین مواردی باید احتیاط کرد علاوه بر اینکه فرموده‌اید:

ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه شارع مقدّس به احتمال تحصیل مراد و احتمال خروج از استحقاق عقاب که با انجام اقل حاصل می‌شود اکتفا کرده باشد.

در نتیجه: باید اکثر را بجا آورد.

\* پاسخ شیخ به اشکال فوق و یا دلیل اول این حضرات چیست؟

اینست که: جناب مستدل شما میان مفهوم و مصداق و یا عارض و معروض خلط کرده‌ای چرا که مفهوم صلاة، مفهوم مراد نیست، بلکه صلاة می‌تواند مصداقی از مصادیق مراد مولی باشد.

به عبارت دیگر:

چه کسی گفته است متعلق تکلیف یعنی صلاة، همان عنوان مراد المولی است تا شما بگوئید:

عنوان مراد المولی مفهوما مبین است و شک در محصل این عنوان و مصداق خارجی آن است. و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۸

هر جا که چنین است باید احتیاط نمود.

خیر، متعلق امر مولی یعنی اَقيموا، صلاة است و صلاة نه در لغت و نه در اصطلاح شرعی به معنای مراد المولی نمی‌باشد، بلکه لغّه به معنای دعا و در اصطلاح همان افعال مخصوصه است.

بله صلاة می‌تواند یکی از مصادیق مراد و مقصود مولی باشد، چنانکه روزه نیز یکی از مصادیق مراد است، غیبت نکردن هم یکی از مصادیق مراد است.

به عبارت دیگر:

مفهوم صلاة با مفهوم مراد دو مفهوم متغایرنند و از این نظر اتحادی ندارند.

یعنی: مفهوم صلاة به حمل اولی ذاتی قابل حمل بر مفهوم مراد نیست و نمی‌توان گفت:

المراد، صلاة بالحمل الاولی، بلکه مصداقا و به حمل شایع در خارج متحدند. و لذا

۱- صلاة واقعی مصداقی از مصادیق مراد مولی است، در نتیجه متعلق تکلیف خود عنوان صلاة است.

۲- صلاة یک سری افعال مخصوصه است و لکن این افعال خاصّه مردد میان اقل و اکثر است.

پس: خود متعلق الخطاب است که مجمل است. و در چنین موردی برائت عقلیه و شرعیّه جاری می‌شود و نه احتیاط.

\* مراد از (و نظیر هذا توهم: أنه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح...) چیست؟ اشکالی دیگر و درحقیقت مبین دلیل بر اثبات وجوب احتیاط در ما نحن فيه است بنا بر قول صحیحی‌ها و لذا: مستشکل می‌پرسد:

وقتی که مولی می‌فرماید: اقیموا الصلاة، صلاة صحیحه می‌خواهد یا غیر صحیحه؟ می‌گوئیم: صحیحه. چرا که امر به صحیح تعلق می‌گیرد و نه به فاسد. می‌پرسد:

مفهوم صحیح، مبین است یا غیر مبین؟ می‌گوئیم: مبین است.

می‌پرسد، وقتی ما ندانیم که محصل این مفهوم مبین صلاة ۹ جزئی است و یا ده‌جزئی چه باید کرد؟ به عبارت دیگر: وقتی مأمور به ما مفهومی است مبین به نام صحیح ولی من در محصل آن ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۲۹ تردید دارم وظیفه من چیست؟

آیا ۹ جزء را بیاورم صحیح حاصل می‌شود یا ۱۰ جزء را بیاورم؟

مگر در بحث اسهال الصیفرا که مفهومی مبین بود و مکلف در محصل آنکه آیا معجون ۹ جزئی است یا ده‌جزئی شما خود نفرمودید: باید احتیاط کرد در اینجا نیز باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد.

به او پاسخ می‌دهیم که: این نیز یکی از موارد خلط مصداق با مفهوم است و از شما می‌پرسم چه کسی گفته است که الصلاة یعنی الصحیح، معنای صلاة که معنای صحیح نیست بلکه نمازی که با تمام شرائط و اجزایش انجام شود مصداقی از مصادیق صحیح است، و هکذا روزه و ...

پس: بفهم که این دو مفهوم یعنی صحیح و صلاة هریک معنای خاص خود را دارند و به حمل اولی ذاتی وحدتی میانشان نیست، گرچه به حمل شایع مصداقا در خارج یکی هستند.

\* مراد از (و اما ما ذکره بعض متأخري المتأخرين، من الثمرة...) چیست؟

تفصیل عبارت فرّعوا و درحقیقت دلیل چهارم قائلین به اصالة الاحتیاط در باب اقل و اکثر و یا جزء مشکوک است و لذا:

مرحوم آقا وحید بهبهانی (ره) در رابطه با ثمره مبحث صحیح و اعم نظراتی دارد که بطور کلی در سه بخش به شرح ذیل خلاصه می‌شود:

۱- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای صحیح: در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت باید نسبت به اکثر احتیاط کرده آن را انجام دهیم.

۲- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد، دو حالت دارد.

(الف)- اگر نسبت به جزئی از اجزاء رکنیه و مقوم ماهیت شک کنیم بدین معنا که آیا فلان شیء جزء رکنی صلاة هست یا نه؟ باید احتیاط کرده آن جزء را هم انجام دهیم.

(ب)- و اگر نسبت به جزئی از اجزاء غیر رکنیه شک کنیم محلی برای اجرای اصل عملی نبوده و باید به اصالة الاطلاق تمسک کرده، جزئیت جزء مشکوک را با این اصل برداریم و بگوئیم:

اگر سوره در غرض مولی دخیل بود باید بیان می‌کرد و لکن از آنجا که در مقام بیان بوده و بیان نکرده معلوم می‌شود که این جزء در غرض مولی مدخلیت ندارد.

\* مراد از (فرضه بیان الثمره علی مختاره من وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال و یا دلیل فوق مبنی بر اینکه:

اولاً: این رأی و نظر شخصی شماست که می‌فرمائید بنا بر قول به صحیح هنگام شک در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۰

جزئیت، باید اصالة الاحتیاط جاری کنیم و لکن رأی ما که رأی مشهور است این نیست. چرا که مشهور اصولیین با اینکه در رابطه با وضع الفاظ عبادات صحیحی هستند در عین حال بر این اعتقادند که عند الشک در جزئیت و یا شرطیت باید به اصول عملیه رجوع کرد و مرادشان هم چیزی غیر از اصل برائت و اصل عدم نمی‌باشد.

ثانیاً: هر سه بخش از کلام شما به ویژه ثمره‌ای که ذکر نمودید مورد اشکال‌اند منتهی قبل از بیان اشکالات باید به توضیح صحیح و اعم پرداخته شود تا مشخص گردد که ثمره شما نیز قابل قبول نیست.

\* مقدمه بفرمائید معنای قول به صحیح چیست؟

اینست که فی المثل: تمام اجزاء ماهیت اختراع شده از جانب شارع رکبیت داشته و هر جزئی از این اجزاء در صدق الاسم مدخلیت دارند به نحوی که اگر یک جزء از آن اجزاء آورده نشود ماهیت مورد نظر محقق نخواهد شد.

به عبارت دیگر:

هریک از اجزاء مثلاً نماز به نوبه خود مقوم ماهیت نمازاند، به گونه‌ای که اگر همه اجزاء آورده شوند، ماهیت واحده مورد نظر از این اجزاء نماز خواهد بود و چنانچه یک جزء از این اجزاء کم شود، نام این مجموعه نماز نخواهد بود.

پس:

اگر شما در جزئی از اجزاء یک ماهیت مثل صلاة، شک کنید، فی المثل شک کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ به دنبال آن شک خواهید گفت که آیا بر مجموعه بدون این جزء مشکوک صلاة گفته می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر:

شک در جزئیت یک جزء برای نماز راجع است به اینکه آیا صلاة بدون آن جزء صلاة است یا نه؟

در این صورت است که خطاب مجمل شده و دست شما را از دلیل لفظی کوتاه می‌کند و باید از اصول عملیه استفاده کنید که یا احتیاط است، یا برائت بنا بر مبنائی که دارید.

\* معنای قول به اعم چیست؟

اینست که: اجزاء بر دو دسته‌اند: ۱- رکنی ۲- غیر رکنی

۱- اجزاء رکنی اجزائی هستند که قوام ماهیت به آنهاست، مثلاً اجزاء رکنی نماز اجزائی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۱

هستند که در شکل‌گیری ماهیت نماز مدخلیت دارند، از جمله: نیت- تکبیر، قیام، رکوع، سجود.

پس: واضح در هنگام وضع این مجموعه را لحاظ کرده، و لفظ صلاة را برای این قدر جامع وضع کرده است و لذا عنوان صلاة با انجام این اجزاء محقق می‌شود.

حال: اگر در جزئی از این اجزاء شک کنید که آیا فلان جزء مثلاً- نیت، رکبیت دارد یا نه؟ آیا مقوم ماهیت نماز هست یا نه؟ باز خطاب مجمل شده و جایی برای اجرای اصول لفظیه نمی‌باشد، بلکه باید به اصول عملیه رجوع کرد.

۲- اجزاء غیر رکنی اجزائی هستند که در صدق الاسم دخالت ندارند یعنی مقوم ماهیت می‌باشند. از جمله قرائت، ذکر، تشهد، سلام، قنوت، اقامه و ...

به عبارت دیگر: اجزائی هستند که عنوان صلاة بدون آنها نیز محقق می‌شود.

حال: شکی که ممکن است در اینجا پیدا شود اینست که آیا فلان جزء از این اجزاء در صحت عمل دخیل است یا نه؟ می‌گوئیم:

- ۱- نسبت به آن دسته از اجزاء که از خارج دلیل بر اعتبارشان قائم است مثل، قرائت، ذکر، تشهد و ... صحت عمل مقید به آنهاست.
- ۲- نسبت به آن دسته از اجزاء که دلیلی بر اعتبار آنها در دست نیست مثل سوره، قنوت، اقامه یا استعاذه، از اصالة الاطلاق و اصالة عدم التقييد استفاده کرده و دخیل بودن چنین جزء مشکوکی را در صحت نماز نفی می‌کنیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۲

متن التحقيق: أن ما ذكره ثمره للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، و عدمه على القول بوضعها للأعم، محل نظر.

أما الأول، فلما عرفت: من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، و قد عرفت: أن المختار و المشهور في المجلد المراد بين الأقل و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

و أما الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم، و هو:

أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقته معنى لفظ «الصلاة»، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ «الصلاة» على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء و فاقدة بعضها؛ لأن الفاقدة ليس بصلاة؛ فالشك في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

و أمّا إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء و الفاقدة لبعضها - نظير «السرير» الموضوع للأعم من جامع أجزائه و من فاقده بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا - يخلّ فاقده بصدق اسم «السرير» على الباقي - كان لفظ «الصلاة» من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة و الفاسدة.

فإذا اريد بقوله: «أقيموا الصلاة» فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييداً للمطلق، و هكذا إذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة، أما القدر الذي يتوقف عليه صدق «الصلاة»، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۳

و حينئذ: فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم «الصلاة»، و لا يجوز فيه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيما سبق، و لا إجراء أصالة إطلاق اللفظ و عدم تقييده؛ لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

و أمّا إن علم أنه ليس من مقومات حقيقته الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره و كونه جزءاً في الواقع ليس إلّا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها؛ لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده و فاقده، فحينئذ فالشك في اعتباره و جزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في «أقيموا الصلاة» بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

و من المعلوم: أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق و عدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا

المشکوک، و بأنّ الامتثال يحصل بدونه، و أنّ هذا المشکوک غیر معتبر فی الامتثال، و هذا معنی نفی جزئیه بمقتضی الإطلاق.

\*\*\* ترجمه

### (تحقیق شیخ اعظم)

شیخ اعظم می‌فرماید:

تحقیق نزد من اینست که: آن ثمره‌ای که برای قولین ذکر نمودند، یعنی وجوب احتیاط بناء علی وضع الالفاظ للصحیحه و عدم وجوب احتیاط بناء علی وضع الالفاظ للاعمّ، هر دو محل نظر و اشکال است.

اما ثمره اول محل اشکال است؛

بخاطر اینکه (از توضیحات ما) روشن شد: نهایت چیزی که از قول به وضع الفاظ برای صحیح لازم می‌آید: مجمل بودن این الفاظ و خطابات است.

- و روشن شد که آنچه مختار ماست و مشهور است، عدم وجوب احتیاط است در مجملی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۴

مردّد میان اقل و اکثر است (چرا که اقل متیقّن و اکثر مشکوک به شک بدوی است).

و اما ثمره دوم:

وجه نظر در رابطه با اشتباه بودن این ثمره متوقف است بر توضیح فرمایشات این حضرات به عنوان دلیل برای این ثمره که عدم لزوم احتیاط است بنا بر قول به وضع لفظ برای اعم، و آن عبارتست از اینکه:

- اگر قائل شویم به اینکه لفظ صلاه، وضع شده برای صلاه صحیحه، هر جزئی از اجزاء عبادت مقوم (و رکن) است برای صدق معنای حقیقی لفظ صلاه.

پس شک در جزئیت چیزی، بازگشتش به شک در صدق نماز است (که آیا اصلا نماز بدون سوره نماز است یا نه؟).

پس: بنا بر قول صحیحی‌ها، اطلاقی برای لفظ صلاه نسبت به دارا بودن برخی اجزاء و فاقد بودن برخی دیگر از اجزاء، وجود ندارد. زیرا (نمازی که) فاقد (حتی یک جزء است)، نماز نیست.

پس شک در اینکه نماز انجام شده، فاقد اجزاء است یا واجد اجزاء (درحقیقت) شک است در اینکه اصلا این نماز، نماز هست یا نماز نیست.

- و اما اگر قائل شویم به اینکه موضوع له لفظ قدر مشترک میان دارنده تمام اجزاء و فاقد برخی اجزاء است مثل سریر (یعنی تخت)، که وضع شده است برای اعم از تمام اجزاء و فاقد بعض اجزائی که مقوم درحقیقت تخت نیستند. به نحوی که فقدان آن جزء نسبت به بقیه اجزاء خللی به صدق اسم وارد نکند، لفظ صلاه از الفاظ مطلقه‌ای است که بر صحیح و فاسده، صدق می‌کند.

پس اگر از این سخن حق تعالی که فرموده است: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**\* فردی (از نماز) اراده شود که مشتمل بر جزء زائد است نسبت به مسمی (و ماهیت) صلاه، مثل صلاه با سوره، آن جزء زائد قیدی است برای ماهیت نماز (و نه رکن)

و این چنین است اگر اراده شود فردی که مشتمل است بر جزئی دیگر مثل قیام، که آن جزء نیز قید دیگری است برای مطلق نماز. پس اراده نمازی که جامع جمیع اجزاء است نیازمند قیدهایی است به تعداد اجزاء زائده بیش از آن اجزائی که صدق الاسم بر آنها متوقف است اما آن تعداد اجزائی که صدق صلاه بر آنها متوقف است، از مقومات معنای مطلق (و یا ماهیت) نمازاند و نه از قیود مقسّمه (زیرا قیود خارج از ماهیت، مقسم‌اند، مثلاً ناطق مقوم ماهیت انسان است، لکن کاتب مقسّم انسان است به کاتب و غیر



کاتب).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۵

در این صورت وقتی در جزئیت شیئی برای نماز شک شود:

۱- اگر شک در اینست که آیا این جزء مقوم برای ماهیت مطلق است (و رکنیت دارد)، این شک برمی‌گردد به شک در صدق اسم صلاۀ و لذا:

- نه اجرای براءت در چنین شکی (و یا جزئی)، به دلیل وجوب قطع به تحقق مفهوم نماز، جایز است (چنانکه در مطالب قبل بدان اشاره کردیم) و نه اجرای اصالة الاطلاق لفظ و نه اجرای اصالت عدم تقييد لفظ.

زیرا اصالة الاطلاق، بنا بر خالی بودن صلاۀ از آن جزء مشکوک، فرع صدق ماهیت مطلق است.

پس (از آنجا که صحیحی همه اجزاء را رکن می‌داند و اعمی برخی از اجزاء را) حکم این جزء مشکوک از نظر کسی که اعمی است، حکم تمام اجزاء است از نظر کسی که صحیحی است.

۲- و اما (اگر در جزئیت شیئی شک بشود در حالی که) معلوم است که آن جزء از مقومات حقیقت و ماهیت صلاۀ نیست، بلکه بنا بر فرض اعتبار و جزء بودنش، در واقع از آن اجزائی است که معنای لفظ (یا لفظ صلاۀ) به آن مقید می‌شود (و داخل در ماهیت نیست)، زیرا لفظ صلاۀ وضع شده است برای اعم از واجد و فاقد.

در این صورت:

شک در اعتبار و جزئیت آن برمی‌گردد به شک در تقييد مطلق صلاۀ در اقيموا الصلاۀ به این شیء (بدین معنا که آیا لفظ صلاۀ مقید به این جزء یعنی سوره شده است یا نه؟) به اینکه اراده شود از آن اقامه نمازی که مشتمل بر جلسه استراحت است (و یا مشتمل بر قنوت).

روشن است که در شک در تقييد (که مطلق قیدی دارد یا نه؟) رجوع می‌شود به اصالة الاطلاق و اصالة عدم تقييد.

پس: حکم می‌شود به اینکه مطلوب حق تعالی مقید نیست به وجود این جزء مشکوک یعنی قنوت و امثال آن.

- و حکم می‌شود به اینکه امثال بدون این جزء نیز حاصل می‌شود.

- و حکم می‌شود به اینکه این جزء مشکوک در امثال امر معتبر نیست.

این است معنای نفی جزئیت (و برداشتن آن) به مقتضای اصالة الاطلاق در سخن مرحوم بهبهانی (ره).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۶

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (التحقیق: انّ ما ذكروه ثمرة للقولين ... الخ) چیست؟

اینست که: هیچ‌یک از دو نتیجه جناب بهبهانی درست نیست و ما به هر سه بخش کلام ایشان اعتراض داریم:

امّا بخش اول کلام شما: ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول بالصحيح، هنگام شک در جزئیت خطاب مجمل می‌شود و از قابلیت تمسک می‌افتد و باید به اصل عملی مراجعه نمود.

و لکن سؤال ما اینست که:

به چه دلیل می‌گوئید در اجمال الخطاب احتیاط واجب است و اکثر را بجا می‌آورید؟

- اگر مستند شما قانون اشتغال است که گفتیم در اقل و اکثر ما نسبت به اکثر از اول امر اشتغال یقینی نداشتیم.

- و اگر مستند شما اینست که مأمور به، عنوان صلاة است و باید عملی انجام دهید که عنوان صلاة بر آن صدق کند، به شما می‌گوئیم، صدق اسم مهم نیست، بلکه باید کاری بکنید که مؤاخذه نشوید و این کار با انجام اقل حاصل می‌شود و اما نسبت به اکثر عقلا و نقل‌عقابی وجود ندارد، پس دلیلی بر وجوب احتیاط وجود ندارد.

به عبارت دیگر: از شما می‌پرسم چرا در اجمال الخطاب اصالة الاحتیاط جاری می‌کنید؟

شما پاسخ می‌دهید: چون ما تفصیلا می‌دانیم که مولی فرموده صلّ

می‌گوئیم: بله ما هم می‌دانیم که مولی تفصیلا فرموده: صلّ، و لکن این صل برای من مردّد شده است میان اقل و اکثر. اقلی که قدر متیقن است و باید انجام شود و اکثری که مشکوک است و مجهول و آنچه که مجهول است و نامعلوم، رفع.

شما می‌گوئید: باید کاری کنیم که نام صلاة بر عملمان صدق کند.

ما می‌گوئیم:

صحبت از نام‌گذاری نیست بلکه صحبت از طاعت است و معصیت و ثواب و عقاب چه اسم و عنوان صدق بکند یا صدق نکند. بنابراین من باید به دنبال انجام تکلیفی باشم که برای من معین شده است و آن اقل است که قدر متیقن است و لکن نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۷

\* حاصل سخن جناب شیخ در اینجا چیست؟

اینست که: اگر شنیده‌اید که بنا بر قول بالصحیح، با وجود اینکه خطاب مجمل است احتیاط کرده و اکثر را انجام می‌دهند، یک مطلب مبنائی است از مرحوم بهبهانی؛

یعنی: بنای ایشان بر این بوده که اگر خطاب مجمل باشد باید احتیاط نمود، لکن ما این مبنا را چنانکه توضیح دادیم قبول نداریم.

و اما بخش دوم کلام شما:

ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول به اعم اجزاء رکنیه مثل قول به صحیح مقوم ماهیت‌اند.

و نیز قبول داریم که اگر در جزء رکنی شک کنیم، شک ما برمی‌گردد به صدق اسم و در نتیجه خطاب مجمل می‌شود. لکن باز همان سؤال پیش می‌آید که به چه دلیل با وجود اجمال خطاب، نسبت به اکثر احتیاطی شده آن را انجام می‌دهید؟ و الکلام الکلام.

و اما بخش سوم کلام شما:

شما گفتید: بنا بر قول به اعم هنگام شک در اجزاء غیر رکنیه به اصالة الاطلاق تمسک می‌کنیم.

به عبارت دیگر: بناء علی الوضع للاعم، چنانچه در جزئی شک کنیم و احتمال رکنیت در آن جزء ندهیم شک ما برمی‌گردد به اینکه آیا این خطاب مطلق یعنی: أقیموا الصلاة مقتید به قیدی شده است یا نه؟

می‌گوئیم: الاصل، الاطلاق، اصل اینست که خطاب مزبور مطلق است و مقتید به این قید و یا سوره نیست.

ما در پاسخ به این بخش از کلام شما می‌گوئیم: این کلام شما نیز درست نبوده و نمی‌توانید در اینجا از اصول لفظیه استفاده کنید.

زیرا تمسک به اصالة الاطلاق دارای شرایط و مقدماتی است که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می‌شود و یکی از این شرائط و مقدمات اینست که:

این خطاب مطلق که از مولی صادر شده است به کدام جهت نظر دارد.

فی المثل:

اگر کلب الصید، حیوانی را صید کرده با دندانهایش او را کشته و زخمی کند. طبق این شریفه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۸

که می‌فرماید: (کلوا) گوشت چنین حیوانی که کلب الصيد شکار کرده حلال است، لکن این سؤال پیش می‌آید که پس تکلیف آن قسمت‌هایی که کلب گاز گرفته است چه می‌شود آیا پاک است یا نجس؟ پاسخ اینست که: باید آن را با آب تطهیر نمود و به عبارت دیگر آب کشید.

می‌گوئیم: ولی مولی بطور مطلق فرمود: کُلُوا...\* و دیگر نفرمود که محلّ گاز گرفتگی را بشوئید یا نشوئید.

می‌گوئیم: آیه شریفه در مقام بیان یک جهت است و آن مزگی بودن چنین حیوانی است یعنی که از میته محسوب نمی‌شود. اما اینکه محلّ گاز گرفتگی پاک است یا نجس آیا باید آن محلّ را شست یا نه؟ جهتی است که آیه شریفه با این جهت کاری ندارد. بلکه این جهت را باید از خطابات دیگری که توجّه به طهارت یا عدم طهارت شیء توجّه دارند بدست آورد.

از کجا پیدا کنیم؟ از آنجا که فرموده: الکلب نجس، آنجا را که کلب گاز گرفته و زخمی کرده نجس است و هر متنجسی را باید شست.

پس باید دید که خطاب مطلق در مقام بیان چه جهتی است:

یکی دیگر از این شرائط و مقدمات اینست که:

باید دید مطلق که از مولی صادر شده در مقام توضیح یعنی تمام المراد است به منظور امتثال و انجام عمل و یا در مقام اهمال؟ اگر در مقام توضیح و بیان تمام المراد باشد می‌توانید از اصالة الاطلاق استفاده کنید و لکن اگر در مقام اهمال و اجمال گوئی و یا مقام بیان به منظور جعل و تشریح قانونی است که فعلا- مقام عمل و امتثال آن مطرح نیست، نمی‌توانید در آن از اطلاق کلام او استفاده کنید.

زیرا تأخیر بیان در چنین مواردی قبیح نیست چرا که تأخیر از وقت حاجت لازم می‌آید تا اینکه قبیح باشد. شما در مسیر خود به محلّ کار به دکتر محلّ خود که آشنای شماست برخورد می‌کنید پس از سلام و احوالپرسی، عرض حال کرده او در جواب به شما می‌گوید باید دارو مصرف کنی.

آیا شما به خود اجازه می‌دهید به داروخانه مراجعه کرده و به بهانه اینکه دارویی را که دلتان می‌خواهد گرفته بخورید؟ قطعاً دکتر داروخانه به شما می‌گوید دکتر در وسط راه نمی‌توانسته داروی مورد نظر را تجویز کند و در مقام اهمال گوئی بوده تا شما نسبت به بیماریتان مسامحه نکنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۳۹

به عبارت دیگر: سخن طیب در مقام بیان اصل تجویز استعمال و مصرف دارو بوده است و نه در مقام بیان جزئیات.

بلکه یا جزئیات را قبلا- بیان کرده و اکنون بر مصرف آن تأکید ورزیده و یا منظورش این بوده که بعداً به مطب او رفته پس از معاینات لازمه برای شما نوع دارو را تجویز کند.

بله، اگر در نسخه نوشت انار بخور و لکن نوشت که ترش باشد یا شیرین، شما حق دارید به دلیل اطلاق کلام، از هر اناری استفاده کنی.

زیرا: دکتر در مقام توضیح آن دستور را نوشته است، اگر لازم بود بنویسد چه نوع اناری باشد، می‌نوشت و حال آنکه نوشته است. و یا فی المثل:

اگر پدر شما به شما بگوید: فردا باید جهت انجام فلان کار به سفر بروی آیا عقل شما به شما اجازه می‌دهد که به اطلاق کلام مولی تمسک کرده و به هر جا و جهت کاری که معلوم نیست و خودتان مایل هستید اقدام به مسافرت کنی؟ قطعاً این چنین نیست.

\* سر مطلب چیست؟

سر مطلب اینست که: متکلم فعلا- در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نیست و لذا تمام جزئیات کار را بیان یعنی تشریح نکرده است.

\* حاصل و نتیجه مطلب چیست؟

اینست که خطابات وارده در قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از همین قبیل اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریح صلاة و حج و زکات و ... می‌باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات ماهیت مجعوله را پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله یا قبل از نزول و یا بعد از نزول این قوانین تشریح نموده است.

فی المثل: خدای تعالی فرموده است: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**، آیا این کلام مطلق است؟

قطعا نه، این کلام مجمل است و لکن پیامبر اسلام جزئیات آن را پیشاپیش تبیین فرموده است.

کجا تبیین فرموده؟ آنجا که فرموده: **صَلُّوا** کما رأیتمونی **اصْلَى** و لذا آیه شریفه **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**\* اشاره دارد به این عمل معهود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۰

و یا فی المثل:

خدای تعالی فرموده: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...** و لکن متعرض جزئیات آن نشده است، بلکه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

جزئیات مربوط به حج را عملا به مسلمانان آموخته و فرموده:

خذوا عَنِّي مناسککم.

خلاصه اینکه: این پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار هستند که با بیانات خویش به تفسیر این مجملات پرداخته‌اند.

حال جناب بهبهانی با توجه به این محاسبات چه جای تمسک به اصالة الاطلاق است؟ و چه اطلاقی در کار است؟

پس:

- بنا بر قول به اعم، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیه هم جای تمسک به اصالة الاطلاق نیست، و لذا دست ما در چنین مواردی از

دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیه می‌رسد.

بنابراین:

از آنجا که اگر دار الامر بین الاقل و الاکثر، اقل متیقن بوده و اکثر مشکوک و چنانکه گفته شد در مشکوک براءت جاری می‌شود

چه اعمی باشید چه صحیحی، چه خطاب را مجمل بگیرد چه مطلق، تفاوتی نمی‌کند.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۱

متن نعم، هنا توهم نظیر ما ذکرناه سابقا من الخلط بین المفهوم و المصدق، و هو توهم:

أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة علی أن الشارع لا يأمر بالفاسدة؛ لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأمورا به؟ فقد ثبت

تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلمة شك في جزئية شيء كان راجعا إلى الشك في تحقق العنوان

المقيد المأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان علی تقييده لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان و هو الصلاة، فلا

بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه [۱۹۳]، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد [۱۹۴] المعلوم الذي قيد به

العنوان، كما لو قال:

«أعتق مملوكا مؤمنا» فإنه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع [۱۹۵] بكونه مملوكا.

و دفعه يظهر مميا ذكرناه: من أن الصلاة لم تقيّد بمفهوم «الصحيحة» و هو الجامع لجميع الأجزاء، و إنما قيدت بما علم من الأدلة

الخارجية اعتباره، فالعلم بعدم إرادة «الفاسدة» يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دلّ الدليل علی تقييد الصلاة

بها، لا أن مفهوم «الفاسدة» خرج عن المطلق و بقى مفهوم «الصحيحة»، فكلمًا شكّ في صدق «الصحيحة» و «الفاسدة» و جب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم «الصحيحة».

و هذه المغالطة جارية في جميع المطلقات، بأن يقال: إن المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رقبة» ليس إلّا الجامع لشروط الصحة؛ لأنّ الفاقد للشروط [۱۹۶] غير مراد قطعاً، فكلمًا شكّ في شرطية شيء كان شكًا في تحقّق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۲

و بالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفى بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، و نقول:

إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، و من المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائماً التمسك بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان؛ ألا ترى: أنّه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا-بدّ لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء و المسهل؟ و كذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافرة غدا».

\*\*\* ترجمه

### (دلیل بنجم قائلین به اصالة الاحتياط در جزء مشکوک)

بله، در اینجا نیز توهمی نظیر آن توهمی که سابقاً در خلط میان مفهوم و مقصود ذکر کردیم وجود دارد و آن این توهم است که: وقتی اجماع و بلکه ضرورت دین اقامه شده است بر اینکه شارع مقدّس امر به عمل فاسد نمی‌کند، زیرا عمل فاسدی که مخالف با مأمور به است نمی‌تواند مأمور به باشد، در نتیجه تقیید صلاة به صحیح بودن و جامع جمیع اجزاء و شرایط بودن در هنگام جعل آن ثابت می‌شود.

پس: هر گاه در جزئیت چیزی (مثلاً سوره) شک شود این شک راجع است به شک در تحقّق ماهیت مقیّدی که مأمور به واقع شده است. و لذا احتیاط در چنین موردی واجب است تا قطع حاصل شود به تحقّق آن عنوان بنا بر تقییدش زیرا: همان‌طور که قطع به حصول خود عنوان و ماهیت این صلاة بما هی صلاة واجب است، و در نتیجه: باید هر جزئی را که (محتمل الرکتیه بوده) و دخالتش در تحقّق آن ماهیت محتمل است، انجام شود، که بدان اشاره کردیم. همین‌طور هم قطع به تحصیل قیدی که معلوم است و عنوان و ماهیت صلاة به آن مقید شود، واجب است. چنانکه اگر (مولى) بگوید: اعتق مملوکاً مؤمناً، قطع به حصول ایمان او واجب است، همان‌طور که قطع به حصول مملوک بودن او واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۳

### (دفع توهم مزبور)

و دفع این توهم از آنچه ما ذکر نمودیم آشکار می‌شود و آن این بود که: مفهوم صلات مقیّد به مفهوم صحت نشده و حال آنکه (در خارج) عمل تام الاجزاء و الشرائط است. بلکه مقیّد شده است به اموری که از ادله خارجیه اعتبار آنها دانسته می‌شود (مثل: ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...).

پس از علم به عدم اراده عبادت فاسده، علم به عدم اراده این مصادیقی است که فاقد اموری هستند که دلیل خارجی بر تقیید صلاة بر آنها دلالت داشته (و قید صحت صلاة هستند)، نه اینکه مفهوم عبادت فاسده از مفهوم مطلق خارج شده و مفهوم صحیح در آن باقی بماند (یعنی ماهیت بما هی ماهیت مقید به فساد و یا صحت نیست).

پس هر گاه در صدق صحیح بودن و یا فاسده بودن صلاة شک شود، رجوع به اصالة الاحتیاط جهت احراز مفهوم صحت واجب می شود.

و این مغالطه در تمام مطلقات (قرآنی) جاری است به اینکه گفته شود: مراد از مأمور به در این سخن مولی که فرموده: اعتق رقبة، چیزی نیست جز جامع شروط صحت بودن.

زیرا ماهیت فاقد این شروط قطعاً مراد مولی نیست، پس هر گاه در شرط بودن چیزی شک شود، درحقیقت شک کردن در تحقق عنوان ماهیت است که آیا جامع شرایط هست یا نه؟

پس: در چنین موردی جهت حصول قطع به احراز آن (عنوان مأمور به) احتیاط واجب می شود.  
بطور خلاصه:

دفع این توهم با اندکی توجه آشکار است، بنابراین باز می گردیم به اصل بحث و می گوئیم:

وقتی معلوم شد که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم همچون سایر مطلقات بوده و خود دارای حکم مخصوص به خود هستند، و معلوم شد که تمسک به اطلاق مطلق در هر صورتی جایز نیست بلکه دارای شروط و مقدماتی است.

مثل آنجائی که خطاب در مقام اهمال گوئی و اجمال است به نحوی که این مقام مقام بیان (تشریح و توضیح) نمی باشد.

فی المثل: اگر فلان بیمار در وقت غیر مناسب (مثلاً خیابان) به طیب رجوع کند و طیب به او بگوید تو باید دارو یا مسهل مصرف کنی، آیا برای بیمار جایز است که با تمسک به اطلاق کلام طیب دارو و یا مسهل گرفته مصرف کند؟ این چنین است اگر مولی به عبدش بگوید: یجب علیک المسافرة غدا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۴

متن و بالجملة: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلّا في مقام هذا المقدار من البيان - لا يجوز [۱۹۷] أن يدفع القيود المحتملة بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إرادة المقيد [۱۹۸] إلّا بضميمة: أنه إذا فرض - ولو بحكم الأصل - عدم ذكر القيد، وجب إرادة الأعمّ من المقيد؛ و إلّا قبح التكليف؛ لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

و الذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة: كونها في غير مقام بيان كفيّة العبادة [۱۹۹]؛ فإنّ قوله تعالى: أقيموا الصلاة\* [۲۰۰] إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة و المحافظة عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا و كذا» [۲۰۱]، و «أنّ صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة» [۲۰۲]، نظير تأكيد الطيب على المريض في شرب الدواء، إنّما قبل بيانه له حتّى يكون إشارة إلى ما يفصّله له حين العمل، و إنّما بعد البيان له حتّى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب و الأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة و الصوم و الحجّ - كلّها على أحد الوجهين، و الغالب فيها الثاني.

و قد ذكر موانع اخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسك فيها بأصالة الإطلاق و عدم التقيد، لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة في جميع المقامات، و عمدة الموهن لها ما ذكرناه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۵

فحيثئذ: إذا شكّ في جزئية شيء لعبادة، لم يكن هنا [۲۰۳] ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقيد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتیاط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذی ینبغی أن یقال فی ثمره الخلاف بین الصحیحی و الأعمی: هو لزوم الإجمال علی القول بالصحیح، و حکم المجمل [۲۰۴] مبنی علی الخلاف فی وجوب الاحتیاط أو جریان أصالة البراءة، و إمكان البیان و الحکم بعدم الجزئیة- لأصالة عدم التقیید- علی القول بالأعم، فافهم.

\*\*\* ترجمه

### (حاصل مطلب)

بطور خلاصه:

از آنجا که ذکر لفظ مجمل از جانب متکلم به دلیل اینکه جز این مقدار از بیان در اینجا نیاز نمی‌باشد (و مولی در مقام جعل و تشریح قانون است) دفع قیدهای محتمله برای مطلق به واسطه جریان اصل، جایز نیست.

زیرا: اصل نه اثبات اطلاق می‌کند و نه اثبات عدم اراده مقتید را مگر به ضمیمه اینکه اگر عدم ذکر قید و لو به حکم اصل واجب باشد، اراده اعم از مقتید هم واجب است و گرنه تکلیف به دلیل عدم بیان قبیح است.

و اگر علم به عدم ذکر آن در این مقام واجب باشد، اخلال به ذکر آن قید با وجود اراده‌اش در واقع قبیح نیست.

و آنچه را که تدبیر در تمام مطلقات وارده در کتاب در مقام امر به عبادت اقتضاء می‌کند اینست که: این مطلقات در مقام بیان کیفیت عبادت نیستند بلکه در مقام بیان اصل تشریح‌اند.

پس این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: **أَقِمْوا الصَّلَاةَ**،\* تنها در مقام بیان تأکید در امر به صلاة و محافظت بر آن است، مثل این سخن او **جَلَّ جلاله** که می‌فرماید کسی که نماز را ترک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۶

کند، چنین و چنان می‌شود و اینکه نماز واجبی است که بهتر است از بیست و یا هزار ...

نظیر تأکید طیب بر مریض در نوشیدن دارو، لکن یا قبل از بیان جزئیات است تا اشاره‌ای باشد به آنچه که حین العمل و پس از مراجعه به مطب برای او تفصیل می‌دهد و یا پس از بیان جزئیات است که قبلا در نسخه برای او آورده لکن بدان عمل نکرده و اکنون تأکید دارد که بدان عمل نماید.

و لذا:

اوامر وارد شده بر عبادات در قرآن مثل صلاة، صوم، حج و ... تمامشان بر یکی از این دو وجه‌اند (یعنی تمامشان از خطابات مطلقه مهمله هستند که تشریح و توضیح جزئیاتشان یا قبل از نزول به واسطه پیامبر انجام شده و یا پس از نزولشان) که اغلب در این خطابات آن دو می‌است (که بیان جزئیاتشان توسط رسول الله صلی الله علیه و آله قبل از نزولشان انجام گرفته است).

گاهی موانع دیگری جهت سقوط اطلاق عبادات از قابلیت استفاده به واسطه (اجرای) اصالة الاطلاق و اصالة عدم التقیید، ذکر شده است لکن این موانع یا قابل دفع‌اند (مثل ادعای انصراف در خطابات قرآنی) و یا غیر شایع در تمام مقامات (و غیر مربوط به همه مطلقات) است (مثل ادعای تخصیص اکثر در خطابات قرآنی).

و (امریا) عمده‌ترین عیب برای مطلقات کتاب همان عیبی است که ما ذکر کردیم (که اطلاق قرآن در مقام اهمال گوئی بوده و نه در مقام بیان و تشریح).

بنابراین:

وقتی در جزئیات جزئی (مثل سوره) برای عبادت (یعنی نماز) شک شود، در اینجا اصالة الاطلاق و یا اصالة عدم تقیید وجود ندارد تا



عدم این جزئیت به واسطه آن ثابت شود، بلکه حکم در اینجا همان حکم بر مذهب قائل به وضع برای صحیح است در رجوعش به وجوب الاحتیاط یا به اصالة البراءة بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

پس مطلبی که شایسته است در مورد ثمره اختلاف میان صحیحی و اعمی گفته شود:

همان لزوم اجمال خطاب است بنا بر قول بالصحیح و حکم (چنین مجملی) مبتنی است بر اختلاف (حضرات) در وجوب احتیاط یا جریان براءت.

و اما امکان (بودن) بیان و حکم به عدم جزئیت (سوره) به دلیل اصالة الاطلاق بنا بر قول اعمی (که بهبهانی (ره) است) وجود دارد. پس بفهم (که صرف امکان هم نتیجه نمی دهد).

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۷

### نکته:

\* مقدمه بفرمائید موضوع بحث را چگونه باید مطرح کرد تا متوجه شویم کدام بحث تشکیل دهنده مسئله اولی و کدام شکل دهنده

مسئله ثانیه، و کدام می شود مسئله ثالثه و کدام یک از محل بحث خارج است؟

طرح ساده مسائل چهارگانه مورد بحث و نحوه شکل گیری هر کدام به شکل زیر است:

الف: یک وقت شارع مقدس فرموده: اَقِمُوا الصَّلَاةَ، لکن:

۱- این اَقِمُوا الصَّلَاةَ خطاب مطلق نیست که قابل استفاده یعنی تمسک باشد.

۲- خبرین متعارضین نیز وجود دارد یکی از خبرین می گوید سوره جزء نماز بوده آوردنش واجب است، خبر دیگر می گوید جزء نماز نبوده و واجب نیست.

۳- علماء نیز در اینکه سوره جزء نماز است یا نه اختلاف نظر دارند.

این صورت مربوط به فقدان نصّ یا مسئله اول است.

ب: یک وقت شارع مقدس فرموده اَقِمُوا الصَّلَاةَ لکن:

۱- قائل هستیم به اینکه لفظ صلاة وضع شده است للصحیح.

۲- احتمال می دهیم که جزء مشکوک مثلا سوره رکعت داشته باشد.

۳- نصف امت گفته اند سوره در نماز واجب است و نصف دیگر گفته اند لیس بواجب.

این صورت مربوط می شود به اجمال نصّ یا مسئله دوم.

ج: یک وقت شارع فرموده: اَقِمُوا الصَّلَاةَ، لکن:

۱- ما قائل هستیم به اینکه الصلاة وضع شده برای نماز صحیح

۲- احتمال می دهیم که مشکوک ما رکعت داشته باشد.

۳- قائل هستیم به اینکه اَقِمُوا الصَّلَاةَ در مقام بیان صادر نشده.

۴- یکی از دو خبر متعارضی که در این رابطه وجود دارد می گوید سوره واجب است خبر دیگر می گوید: واجب نیست.

این صورت مربوط می شود به تعارض نصین یعنی مسأله سوم.

د: یک وقت شارع فرموده: اَقِمُوا الصَّلَاةَ لکن:



- ۱- ما قائل هستیم به اینکه لفظ صلاة وضع شده است للاعم
- ۲- احتمال می‌دهیم که جزء مشکوک نیز رکبیت نداشته باشد.
- ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۸
- ۳- أقيموا الصلاة در مقام بیان صادر شده است.
- ۴- ما شك داریم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ چه شك ما بخاطر تعارض نصین باشد و چه بخاطر اختلاف امت علی القولین باشد.
- این صورت خارج از محلّ بحث ماست که همان مسأله چهارم است.
- چرا؟ زیرا: وقتی که ما در این مسئله خطاب معتبر داریم، بحث مربوط می‌شود به بحثهای مربوط به ظن که پس از مسئله قطع خواندیم، و در آنجا گفتیم که وقتی خطاب معتبر موجود است شما هرگونه که شك کنید باید رجوع کنید به آن اطلاق معتبر.
- \* حاصل و نتیجه این صورت بندی شما چه می‌شود؟
- معلوم می‌شود جناب بهبهانی (ره) که فرمود:
- اگر ما قائل شویم که وضع الفاظ عبادات للاعم است، خطابات می‌شوند مطلق و لذا هنگام شك در جزئیت یک جزء برای نماز باید به اصالة الاطلاق تمسک کنیم، فرضی است که خارج از محلّ بحث و کلام ماست.
- چرا؟ زیرا: به نظر ایشان مسئله نه جای براءت است و نه جای احتیاط، بلکه جای تمسک به اصالة الاطلاق است.
- \*\*\*

### شرح المسائل

- \* با توجه به آنچه در خلاصه مطلب خواهد آمد مراد از (نعم، هنا توهم نظیر ما ذکرناه سابقا... الخ) چیست؟
- درحقیقت اشاره‌ای است به دلیل پنجم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک مبنی بر اینکه:
- بنا بر قول به اعم، حتی نسبت به اجزاء غیر رکبیه نیز عند الشك باید احتیاط کرده و اکثر را اتیان کنیم. گرچه لفظ صلاة وضع شده است برای آن ماهیت معینی که بدون این جزء مشکوک هم محقق و محرز است.
- چرا؟ زیرا: برخی از اجزاء غیر رکبیه از جمله سوره قید صحت صلات‌اند و فقدان هریک می‌تواند موجب فساد و یا بطلان نماز شود.
- و حال آنکه اجماع و بلکه ضرورت دین بر این
- ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۴۹
- مبناست که مولای حکیم امر به عمل فاسد نمی‌کند.
- حال با توجه به این مقدمه می‌گوئیم:
- اگرچه عنوان صلاة که علی الظاهر مطلق است مأمور به است و لکن در باطن و نیز در عمل، مقید به قید صحیح بودن است و لذا وقتی این عنوان متعلق امر است می‌گوئیم:
- عنوان مأمور به از نظر معنا و مفهوم کاملاً مبین و روشن است چرا که صلاة صحیح صلاتی است که جامع جمیع اجزاء و شرائط باشد.

لکن: شك ما در مصداق این عنوان است بدین معنا که آیا محصل و محقق این عنوان، عمل نه جزئی است و یا ده جزئی؟

- و شما خود قبول دارید که عند الشك در محصل و محقق عنوان باید احتیاط نمود مثل اینکه: مولی فرمود: اعتق رقبه مؤمنه، که

باید قید ایمان را نیز احراز نمود و مجرد عتق رقبه کافی نیست.

\* مراد از (و دفعه يظهر ممّا ذكرناه: من انّ الصلاة لم تقيد ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم مذکور و دفع آن به اینکه:

این خلط و اشتباه مفهوم با مصداق است، چرا که عنوان صلاة مقید، به مفهوم صحیحه نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: بنا بر قول به اعم، صلاة اتحاد مفهومی با صلاة صحیحه ندارد تا شما بگوئید تنها صلاة صحیحه، صلاة است و صلاة

فاسده صلاة نیست بلکه صلاة با صلاة صحیحه اتحاد مصداقی دارند و مصداقا در خارج یکی هستند.

به عبارت دیگر: عملی که در خارج تام الاجزاء و الشرائط است مصداقی از مصادیق صلاة صحیح است.

پس: صلاة مفهوما مقید به صحیح بودن نیست، بلکه مقید به اموری است که اعتبارشان به واسطه ادله خارجیّه ثابت شده است، مثل:

ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...

حال سخن ما اینست که:

صلاتی که فاقد این گونه قیود است مطلوب مولی نیست و لکن صلاة هست و لذا: اگر ما شک کنیم در اینکه نمازمان صحیح است

یا فاسد، باید احتیاط کنیم بخاطر احراز مفهوم صحیحه.

\* پس مراد از (و هذه المغالطة جاریه فی جمیع المطلقات بان یقال: انّ المراد ... ) چیست؟

اینست که: این گونه مغالطات و خلطها میان مفاهیم و مصادیق در تمام مطلقات قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۰

پیش‌بینی است، یعنی ممکن است کسی بگوید:

مولی فرموده: اعتق رقبه، و مراد واقعی او رقبه‌ای است که جامع شرائط باشد، چرا که فاقد شرائط و خصوصیات نمی‌تواند مراد او

باشد.

بنابراین: هر جا که شک ما در شرطیت و جزئیت چیزی برای مأمور به بود، این شک برمی‌گردد به شک در اینکه آیا آن مأمور به و

یا عنوان جامع همه اجزاء و شرائط حاصل می‌شود یا نه؟

پس: باید احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز بجا آوریم تا عنوان مأمور به برای ما احراز شود.

\* مراد از (و بالجمله: فاندفاع هذا التوهم غیر خفیّ بادی التفات ...) چیست؟

شیخ می‌فرماید دفع چنین توهماتی به اینست که: شما میان مفهوم و مصداق خلط نموده‌ای.

زیرا: مفهوم صحیح قید مأمور به نیست، قید مأمور به اموری از قبیل: ایمان، عدالت و ...

می‌باشد، و لذا:

اگر دلیل خارجی بر اعتبار این امور باشد و عند الشک نفس مأمور به مجمل شود محل جریان برائت است و الا اگر سخن شما را

بپذیریم باب تمسک به اطلاقات مسدود می‌شود و کسی ملتزم به این مطلب نیست.

و لذا به اصل بحث و مقصود از آن برگشته می‌گوئیم:

- روشن است که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم، مثل سایر مطلقات دارای حکم مخصوص به خود است.

- و روشن است که تمسک به اطلاق مطلق دارای شروط و مقدماتی است که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می‌شود.

یکی از این مقدمات اینست که: مولی به منظور امتثال و انجام عمل در مقام بیان تمام المراد باشد تا بشود در مقام شک در قید زائد

به اطلاق کلام او تمسک کنیم.

و لذا اگر مولی در مقام اهمال گوئی و یا در مقام بیان لکن به منظور جعل و تشریح قانون باشد که فعلا مقام عمل و امتثال آن مطرح

نیست، نمی‌توان از اطلاق کلام استفاده نمود. چرا که در چنین مواردی تأخیر بیان قبیح نمی‌باشد، زیرا تأخیر از وقت حاجت لازم نمی‌آید.

فی المثل: اگر شما به عنوان یک بیمار در مسیر خود به خانه به آقای پزشک عرض حال کنید، ممکن است او در مقام اصل تجویز دارو و اینکه شما در مراجعه به پزشک مسامحه نکنید به شما بگوید که باید دارو مصرف کنی.

آیا شما می‌توانید از این اطلاق استفاده کرده و هر دارویی به هر اندازه‌ای و از هر جایی تهیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۱

کرده و استفاده کنید؟

قطعا عقل چنین حکمی ندارد و نمی‌گوید که دکتر بیان جزئیات نموده است خیر، یا قبلا جزئیات را بصورت نسخه داده و شما عمل نکردید و اکنون تأکید بر مصرف آن دارد و یا اینکه به شما می‌فهماند که باید به مطب آمده پس از عرض حال و آزمایشات لازمه نسخه گرفته، دارو را طبق دستور مصرف کنید.

پس: سخن پزشک در مقام بیان اصل تجویز و مصرف دارو است و نه توضیح و تشریح جزئیات آن.

سرّ این مطلب چنانکه در مباحث قبلی هم عنوان شد اینست که: متکلم فعلا- در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نبوده و جزئیات خطاب را تشریح نکرده است.

\* نتیجه و حاصل این بحث چیست؟

با حفظ مطالب فوق اینست که: خطابات وارده قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از این قبیل‌اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریح و جعل صلاه، صوم، حج و ... می‌باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات مربوط به هر مسأله‌ای یا قبل از نزول این قوانین به وسیله پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بیان شده و یا پس از نزول آنها.

فی المثل قرآن فرموده: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\***

۱- این کلام، کلامی است مجمل و نه مطلق، چرا که مولى در مقام بیان جزئیات نبوده، بلکه در مقام اهمال گوئی است.

۲- جزئیات این کلام قبل از نزول و در آنجا که می‌فرمود: **صَلُّوا** کما رأیتمونی اصلى بیان گردیده است.

و یا فی المثل قرآن فرموده: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...**

۱- این خطاب خطابی است مجمل و نه مطلق، چرا که دارای جزئیاتی است که در این خطاب متعرض آنها نشده است.

۲- جزئیات این خطاب را پیامبر صلی الله علیه و آله در آنجا که می‌فرمود: **خذوا عَنِّي مَناسكکم**، به مردم آموخت.

حال: جناب بهبهانی با این محاسبات چه جایی برای تمسک به اصالة الاطلاق وجود دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۲

اصلا کدام اطلاق؟

به عبارت دیگر: شما اول ثابت کنید که این خطابات مطلق هستند، سپس حکم مورد نظرتان را برای آن بار کنید.

پس: بنا بر قول به اعم نیز، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیه هم می‌توانید به اصالة الاطلاق تمسک کنید.

در نتیجه: دست ما و شما از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیه می‌رسد و همان مطلبی مطرح می‌شود که گفته شد احتیاطی به اصالة الاحتیاط و برائتی به اصالة البراءة تمسک می‌کند.

زیرا: **كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ.**

\* پس مراد از (و قد ذکر موانع اخر لسقوط اطلاق العبادات ...) چیست؟

اینست که: برخی از حضرات برای ردّ أصالة الطلاق و ابطال آن در کلام جناب بهبهانی از طرقي وارد شده و مطالبی را مطرح کرده‌اند که خود ایراد بر خطابات قرآنی است و از جمله این اشکالات:

۱- انصراف اطلاق به اکمل الافراد یعنی عبادت صحیحه می‌باشد که این انصراف خود مانع از تمسک به اطلاق است.

۲- تخصیص کثیر خطابات قرآنی است که آنها را از ظهورشان انداخته و دیگر قابلیت تمسک ندارند.

پس: در خطابات قرآنی جایی برای اجرای تمسک به اطلاق وجود ندارد. جناب شیخ می‌فرماید: این اشکالات:

۱- یا قابل پاسخ‌اند مثل اشکال انصراف که منشأ آن یا غلبه وجود و یا غلبه استعمال است که هر دو باطل است.

۲- یا اینکه کلیت نداشته و به درد همه عمومات و مطلقات نمی‌خورد مثل اشکال تخصیص اکثر، که درحقیقت باید گفت تقیید اکثر و تقیید اکثر چنانکه قبلاً گفته شد کلام را از ظهورش نمی‌اندازد.

منتهی بدانید بهترین پاسخ به اطلاق مورد ادعای جناب بهبهانی همان پاسخی است که ما دادیم.

\* پس مراد از (فالدی ینبغی ان یقال فی ثمره الخلاف بین الصحیحی و الاعمی: ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه جناب شیخ آیا این بحث طولانی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۳

صحیح و اعم در اینجا هیچ ثمره‌ای ندارد؟

و لذا شیخ می‌فرماید: چرا فی الجملة ثمره‌ای دارد و آن عبارتست از اینکه:

۱- بنا بر قول به صحیح قطعاً خطابات مجمل شده و از قابلیت تمسک می‌افتد.

۲- لکن بنا بر قول به اعم، نسبت به اجزاء غیر رکنیه امکان تمسک به اطلاق هست و اگر کسی چنین ادعائی بکند خیلی بی‌راهه نرفته است.

اما در پایان می‌فرماید: افهم.

این خطاب شیخ اشاره دارد به اینکه صرف امکان کافی نبوده و به درد اصولی و فقیه نمی‌خورد و باید وقوع آن ثابت شود که آن‌هم ثابت نشده.

و لذا: این ثمره هم چندان مفید و مؤثر نیست.

\*\*\*

### تلخیص المطالب

\* حاصل و خلاصه تقریر جناب بهبهانی و نتیجه‌گیری او از اول تا به اینجا چیست؟

فرمود: اگر الفاظ عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده باشد، خطابات مجمل می‌شود.

زیرا: معنای الوضع للصحیح اینست که: تمام اجزاء مورد نظر در یک ماهیت در تحقق آن ماهیت دخالت داشته و مقوم آن هستند، به طوری که اگر یک جزء از این اجزاء آورده نشود، ماهیت محقق نمی‌شود.

فی المثل شارع فرموده: أقيموا الصلاة، و ما قائل شده‌ایم به اینکه لفظ صلاة برای عبادت صحیحه وضع شده است.

حال اگر ما شک کنیم در اینکه آیا این صلاتی که برای صحیح وضع شده نه جزء است یا ده جزء؟ خطاب أقيموا الصلاة، مجمل می‌شود.

پس: احتیاط واجب است.

زیرا علت وجوب احتیاط در خطاب مجمل اینست که: مکلف باید عملی را انجام دهد که یقین حاصل کند که این عمل انجام شده توسط ما نماز است. و برای حصول چنین اطمینانی لازم است که اکثر را بجای آوریم یعنی آن جزء مشکوک را نیز اتیان کنیم.

اما اگر ما قائل شویم که الفاظ عبادات وضع شده‌اند للاحتمال بدین معنا که اجزاء مربوط به یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۴

ماهیت یکنواخت نبوده، برخی رکنی و برخی غیر رکنی هستند و به عبارت دیگر: برخی مقوم و برخی مقیدند.

حال: اگر ما در جزئی از اجزاء یک ماهیت مثلا نماز شک کنیم که آیا در تحقق ماهیت نماز دخالت دارد یا نه؟ مطلب دو صورت دارد:

۱- اگر در این جزء مشکوک احتمال رکبیت بدهیم می‌شود مثل قول به صحیح.

یعنی: خطاب از این جهت مجمل می‌شود، چرا که ما نمی‌دانیم این نمازی که برای ما در نظر گرفته شده، چهار رکن دارد یا پنج رکن؟

در نتیجه: باید احتیاط کرده و هر پنج جزء را اتیان نمود.

۲- اگر مطمئن هستیم که جزء مشکوک رکبیت ندارد، بلکه احتمال قید بودن در آن می‌رود، خطاب اقیموا الصلاة می‌شود مطلق. بدین معنا که وقتی به ما می‌گوید نماز بخوان، همه پنج رکن را بخوان و لکن اجزاء زائد بر این پنج رکن دخلی در تحقق ماهیت نماز نداشته، و لکن قید صحت نماز می‌باشند.

در نتیجه: هر قیدی که بر اساس دلیل خارجی بر ما ثابت شده آن را به نماز اضافه می‌کنیم و هر جزئی را که بر ما ثابت نشده با تمسک به اصالة الاطلاق یعنی تمسک به اطلاق کلام آن را از میدان خارج می‌کنیم.

فی المثل: می‌گوید: اعتق رقبه مؤمنه. و لذا ما می‌دانیم که رقبه قید ایمان را می‌خواهد لکن نمی‌دانیم آیا قید شاعر بودن را هم می‌خواهد یا که نه؟

در اینجا نسبت به این قید مشکوک اصالة الاطلاق جاری کرده و آن را نفی می‌کنیم.

\* نظر شیخ راجع به اولین نتیجه گیری جناب بهبهانی چه بود؟

فرمود: من هم قبول دارم که اگر قائل شویم به اینکه الفاظ عبادات برای عبادت صحیحه وضع شده‌اند، این خطابات مجمل می‌شوند، و لکن در نتیجه‌ای که ایشان گرفت و فرمود: اگر در جزئی نسبت به ماهیت شک کردیم باید احتیاط کنیم با ایشان موافق نیستم. و لذا از ایشان سؤال می‌کنم که چرا باید در اینجا احتیاط نمود؟

ایشان در پاسخ می‌فرماید: تا اینکه مطمئن شویم عملی را که انجام می‌دهیم ماهیت مجعوله یعنی نمازی است که بدان مکلف شده‌ایم.

به ایشان می‌گوئیم: ما با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه باید ببینیم قاعده در اینجا چه چیزی را ایجاب می‌کند چه شما مطمئن از صدق الاسم بشوید یا نه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۵

و اما جناب بهبهانی، قاعده می‌گوید:

چون علم اجمالی شما در اینجا منحل شده است به یک قدر متیقن که اقل است و یک مشکوک به شک بدوی که همان اکثر و یا جزء مشکوک است، باید براءت جاری کنی چرا که هم براءت عقلیه در آن جاری می‌شود و هم براءت شرعیه.

و این جریان براءت در جزء مشکوک می‌تواند عذر مکلف باشد چه صدق الاسم حاصل بشود یا نه.

زیرا بر اساس دلیل این مقدار از تکلیف اقل و قدر متیقن برعهده ما ثابت است و ما موظف بر انجام آن می‌باشیم. قدر متیقن کجا و

مشکوک کجا.

خلاصه جناب بهبهانی، شما نگران صدق الاسم هستی و حال آنکه ما در باب عبادت با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه با طاعت و معصیت کار داریم.

\* حاصل و خلاصه نظر شیخ راجع به نتیجه گیری دوم جناب بهبهانی چه بود؟  
فرمود: ما هم قبول داریم که بنا بر وضع الفاظ للاعم:

۱- اگر شك ما در جزء غیر رکنی باشد، خطاب ما از باب خطاب مطلق و شك ما از باب شك در تقیید است. از طرفی هم قبول داریم که اگر خطاب مطلقى داشتیم و شك ما در تقیید بود جای تمسك به اصالة الاطلاق است، اما باید بدانید که تمسك به اصالة الاطلاق شرایطی دارد که قبلا بیان گردید و اکنون خلاصه‌ای از این شروط را بیان می‌کنیم:  
۱- یکی از شروط تمسك به اصالة الاطلاق اینست که: ما جهت بیان مطلق را بدانیم.

فی المثل: مولی فرموده: کلوا

این خطاب ناظر به جهت میته بودن و یا مزگی بودن است نه ناظر به جهت پاک بودن یا پاک نبودن. و لذا اگر برسید پاک بودن و نبودن آن را از کجا باید فهمید به شما می‌گوئیم به دنبال خطابی باشید که این جهت را بیان کرده است و آن لا صلاة الا بطهور.  
۲- دیگر شرط تمسك به اصالة الاطلاق اینست که: خطاب در مقام توضیح و تشریح باشد و نه در مقام اهمال گوئی و اجمال گوئی و حال آنکه:

مطلقات کتاب خدا در مقام توضیح و تشریح نیستند بلکه در مقام اهمال گوئی هستند اگر برسید پس توضیح و تشریح این مطلقات چه می‌شود؟

به شما می‌گوئیم که توضیحات و تشریحات خطابات مزبور به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۶

می‌پذیرد چه قبل از نزول این خطابات چه بعد از نزول آنها.

اگر برسید که کثرت تقیید این خطابات و یا مطلقات را از ظهورشان می‌اندازد؟ به شما می‌گوئیم:

آن کثرت تخصیص است که خطاب و یا مطلق را از ظهور و حجیت می‌اندازد و نه کثرت تقیید و لذا مطلق هرچه قید بخورد ظهورش محفوظ است به عبارت دیگر آن عام است که به واسطه استثناء خوردن بیش از حد ظهورش را از دست می‌دهد. اگر برسید علت این امر چیست؟

می‌گوئیم بخاطر اینست که: مطلق به ماهیت نظر دارد من حیث هی هی، و لذا شما هرچه قید بزیند اصل ماهیت محفوظ است، و حال آنکه عام به افراد نظر دارد و لذا هرچه آن را تخصیص زده افراش را کم کنید عام هم کوچکتر می‌شود.

\* آخرین کلام شیخ که حاصل و نتیجه بحث ما در این متن است راجع به بیانات جناب بهبهانی چیست؟

می‌فرماید: اگر برسید که آیا پس از این صحیحی بودن و یا اعمی بودن و این همه بحث هیچ نتیجه‌ای دربر نداشت؟ به شما می‌گوئیم:

خیر اگر هم نتیجه‌ای بر آن مباحث مترتب باشد یک شبهه نتیجه است و آن اینکه: اگر اعمی بودید عند الشك فی الاجزاء خطابات شبیه مطلقات می‌شود و امکان دارد کسی مثل جناب بهبهانی بگوید: در اینجا از اصالة الاطلاق استفاده کرده و آن جزء مشکوک را نفی می‌کنیم. و حال آنکه ما همین امکان را نیز قبول نداریم اگرچه خطاب شبهه مطلق است و لکن تمسك شما به مطلق در اینجا فاقد آن شرائطی است که ذکر نمودیم.

خلاصه اینکه: جناب بهبهانی خیال کرده است که اگر اسامی عبادات و معاملات برای اعم وضع شده باشند، عند الشك فی الاجزاء

غیر رکنی می‌توان به اصالة الاطلاق تمسک نمود.

شیخ فرمود:

۱- این تمسک شروطی دارد از جمله اینکه مطلق در مقام تشریح صادر شده باشد چرا که اگر در مقام اهمال گوئی صادر شده باشد. از نظر اصولی جای جریان اصالة الاطلاق نیست. [۲۰۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۳۵۶

لاقات قرآنی هیچ‌یک در مقام توضیح و تشریح نبوده بلکه در مقام اجمال و اهمال هستند.

۳- تشریح و توضیح اطلاقات کتاب خدا برعهده پیامبر صلی الله علیه و آله است.

در نتیجه: خطابات و اطلاقات کتاب جای جریان اصالة الاطلاق نیست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۷

متن المسألة الثالثة فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء و عدمها كأن يدل أحدهما على جزئية السورة و الآخر على عدمها. و مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ: ثبوت التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصالة عدم تقييده [۲۰۶] عدم جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا [۲۰۷] إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق؛ و إلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق؛ لسلامته عن المقتيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ.

و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ لأنها- كأمثالها من مسائل هذا المقصد- مفروضة فيما إذا لم يكن هناك [۲۰۸] دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للاصول العمليّة.

\*\*\* ترجمه

## مسأله سوم:

### اشاره

در جائی است که دو نصّ (مساوی) در جزئیت چیزی برای چیز دیگر و عدم جزئیت آن با هم تعارض می‌کنند، به نحوی که یکی از آن دو دلالت بر جزئیت سوره دارد و دیگری بر عدم جزئیت آن.

و مقتضای اطلاق اکثر روایات و اقوال اصحاب قول به تخیر در اینجا پس از تکافؤ، ثبوت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۸

تخیر است.

اما شایسته است که این حکم (اذن فتخیر) بر جائی حمل شود که اطلاق قابل استفاده‌ای در آنجا نباشد، که اصالت عدم تقيید (و یا اطلاقش)، اقتضا کند عدم جزئیت این جزء مشکوک را. مثل اینکه در اینجا اطلاق معتبری وجود داشته باشد برای امر به صلاة بطور مطلق و الا (اگر چنین مطلقى در اینجا وجود داشته باشد) پس از تکافؤ خبرین محل رجوع همین اطلاق معتبر است، بخاطر سلامت از مقتید پس از آنی که آن حدیثی که می‌گوید سوره جزء نماز است مبتلا شده به معارضی که مکافی اوست.



و این فرض (که اطلاق قابل استفاده‌ای داشته باشیم) خارج از موضوع این مسئله است.

زیرا: مسئله امروز ما در اینجا مانند امثالش از مسائل این مقصد (که مقصد سوم یعنی شک است) مربوط می‌شوند به آنجائی که در آنجا دلیلی اجتهادی سالم از معارض که بیانگر حکم این مسئله باشد وجود ندارد، تا مورد اصول عملیه باشد. (یعنی محل بحث ما تعارض نصین است و شیخ دو مورد را از محل بحث و مورد مسئله خارج کرد که یکی خطاب مطلق قابل استفاده و دیگری نقصان متراجحان بود).

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* سومین مسئله از مسائل چهارگانه باب علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر و شک در جزئیت خارجی چه مسأله‌ای است؟ مسأله شک در جزئیت یک جزء است بخاطر تعارض نصین.

به عبارت دیگر: این مسئله در جائی است که امر دائر است بین اقل و اکثر لکن نه از جهت فقدان نص یا اجمال نص بلکه به جهت تعارض نصین.

فی المثل:

۱- از یک طرف مولی فرموده: أقیموا الصلاة.

۲- از طرف دیگر دو حدیث متعارضی که هیچ‌یک بر دیگری رجحان و برتری ندارد در رابطه با جزئیت سوره در صلاة وارد شده که یکی می‌گوید: سوره جزء نماز است و دیگری می‌گوید سوره جزء نماز نیست.

۳- تعارض این دو نص نسبت به جزئیت سوره در صلاة باعث این شده که امر بر ما مشتبه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۵۹

شود و ما شک کنیم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟

\* پس مراد از (و مقتضی اطلاق اکثر الاصحاح القول بالتخیر ... ثبوت التخیر) چیست؟

اینست که: مشهور اصولیین بطور مطلق فتوی داده‌اند بر اینکه: اگر در رابطه با مسأله‌ای دو خبر متعارضی وجود دارد که متکافئین هستند، چنین موردی محلّ تخیر است. این حرف مشهور اطلاق داشته و ما نحن فیه را که تعارض خبرین در جزئیت و عدم جزئیت سوره در نماز است، شامل می‌شود.

به عبارت دیگر: هر جا به دو حدیث برخوردیم که با یکدیگر متعارض‌اند لکن به لحاظ رتبه با هم مساوی هستند، یعنی هیچ‌یک به جهتی از جهات بر دیگری رجحان ندارد. قانون تخیر است.

یعنی: مجتهد باید احد المتعارضین را از روی اختیار خود اخذ و عمل نماید و این حکم به استناد اخبار تخیر در باب متعارضین صادر شده است و لکن حضرات مشهور تفصیلی در اینجا نداده‌اند.

\* قبل از بیان رأی شیخ در این مسئله بفرمائید در شک در جزئیت و تعارض نصین چند صورت متصور است؟

دو صورت متصور است:

۱- گاهی غیر از دلیلی متعارضین یک خطاب مطلق معتبری که جامع شرائط یعنی دربرگیرنده مقدمات حکمت باشد وجود ندارد.

فی المثل:

۱- دلیلی که دلالت دارد بر وجوب یک مرکب مثل نماز، اجماع است که یک دلیل لئی است.



۲- دو دلیل متعارض در رابطه با جزئیت سوره در مرکب مزبور وجود دارد که یکی می‌گوید سوره جزء نماز است، دیگری می‌گوید جزء نماز نیست.

۳- تعارض مذکور موجب این شده که ما شک کنیم سوره جزء نماز هست یا نه؟

در اینجا اطلاقی و یا به عبارت دیگر دلیل مطلق معتبری وجود ندارد چرا که دلیل اجماع است و باید قدر متیقن آن را که اقل است گرفت. و یا دلیل المركب یک دلیل لفظی است و لکن مقدمات حکمت در آن فراهم نیست و در نتیجه قابل تمسک نیست و نمی‌توان در آن اصالة الاطلاق جاری نمود.

ب- و گاهی غیر از دلیلی متعارضین، نسبت به اصل ماهیت مرکب یک مطلق معتبری وجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۰

دارد.

فی المثل: در همین مثال شک در جزئیت سوره برای نماز فرض کنیم که خطاب أقیموا الصلاة اطلاق داشته و همه مقدمات حکمت در آن فراهم است از جمله اینکه مولی در مقام بیان به منظور عمل می‌باشد.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (لکن ینبغی ان یحمل هذا الحکم...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه کلام مشهور اطلاق دارد و شامل ما نحن فیه هم می‌شود لکن بهتر است که ما قائل به تفصیل شده این اطلاق کلام حضرات را به صورت نبود خطاب مطلق معتبر حمل کنیم، یعنی بگوئیم:

در صورت تعارض نصّین و نبود چنین مطلق، حکم به تخییر می‌شود، و لکن در صورت وجود یک خطاب مطلق معتبر نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد بلکه متعارضین تساقط می‌کنند و ما به این مطلق که سالم از معارض و مقید است مراجعه کرده، حکم می‌کنیم به عدم جزئیت سوره برای نماز و می‌گوئیم: مولی در مقام بیان بوده است و لذا اگر سوره در غرض او دخیل بود، قید می‌نمود و می‌فرمود: أقیموا الصلاة مع السورة و لکن از آنجا که چنین تقیدی نکرده کشف می‌کنیم عدم دخالت سوره را در غرض او.

\* پس مراد از (و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة، لآنها...) چیست؟

اینست که: اگر ما در این مسئله خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم دیگر جای اخبار تخییر و یا اذن فتخییر نیست بلکه جای رجوع به آن خطاب مطلق قابل استفاده است.

و لذا: در فرض مزبور مسئله از محل کلام یعنی مباحث شک خارج می‌شود.

\* چرا؟

زیرا: وقتی در محلّ بحث خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم مسئله ملحق می‌شود به باب ظنّ.

به عبارت دیگر: ما بطور کلی سه مقصد از مقاصد فرائد را خوانده‌ایم از جمله: قطع و ظنّ و شک. و در مباحث قطع و ظنّ که قبل از مباحث شک قرار دارند خواندیم که از جمله ظنون خاصه، ظواهر الفاظ یعنی اصالة الاطلاق، اصالة العموم و ... می‌باشد.

پس در اینجا نیز اگر مطلق قابل استفاده‌ای باشد ملحق می‌شود به همان باب و از محلّ بحث که شک می‌باشد خارج می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۱

\* مرادتان از اینکه خطاب مطلق قابل استفاده‌ای وجود داشته باشد چیست؟

فی المثل: شارح فرموده: أقیموا الصلاة.

حال: اگر قائل شدیم به اینکه صلاة وضع شده است للصحیح، خطاب أقیموا الصلاة می‌شود مجمل و در نتیجه از قابلیت تمسک

می‌افتد و قابل استفاده نیست و اگر قائل شدیم به اینکه صلاۀ وضع شده است للاعم، و لکن شک کردیم در جزئیت سوره برای نماز مسئله دو صورت پیدا می‌کند:

۱- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکبیت دارد باز هم خطاب اقیموا الصلاۀ می‌شود مجمل و غیر قابل تمسک.

۲- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکبیت ندارد، خطاب اقیموا الصلاۀ می‌شود مطلق.

اما این مطلق در مقام بیان صادر نشده بله در مقام اهمال و اجمال گوئی صادر شده باز هم غیر قابل تمسک می‌باشد. به عبارت دیگر:

آنجا که دو حدیث متعارض در رابطه با جزء بودن یا جزء نبودن سوره وارد شده است اگر اطلاق باارزشی که بتوان به آن تمسک کرد وجود نداشته باشد، باید به سراغ قانون (اذن فتخیر) رفت.

اما: اگر در چنین موردی خطاب مطلق قابل تمسک داشته باشیم جای استفاده از آن خطاب است چرا که مسئله مربوط به مسائل ظن است و لذا جای جریان اذن فتخیر، و براءت و احتیاط نیست چونکه این‌ها مربوط به باب شک است.

فی المثل: شارع فرموده: اقیموا الصلاۀ:

۱- ما معتقدیم که صلاۀ وضع شده للاعم.

۲- در جزئی که مشکوک واقع شده احتمال جزئیت نمی‌رود.

۳- مطلق مزبور در مقام بیان صادر شده است بدین معنا که شارع می‌خواسته آنچه را بوده و نبوده بفرماید و لذا مطلق را مقید نکرده به جزء و نفرموده اقیموا الصلاۀ مع السورۀ.

در اینجا از اصالة الاطلاق استفاده می‌کنیم، چرا که در اینجا پای مقررات مربوط به باب شک می‌رسد و دست ما از مقررات باب ظن کوتاه می‌شود.

به عبارت دیگر: اذا جاء الدلیل، ارتفع موضوع الاصل.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۲

متن فإن قلت: فأی فرق بین وجود هذا المطلق و عدمه؟ و ما المانع من الحكم بالتخیر هنا، كما لو لم یکن مطلق؟

فإن حکم المتکافئین إن کان هو التساقط، حتّی أن المقتدّ المبتلی بمثله بمنزلة العدم فیبقى المطلق سالما، کان اللّازم فی صورة عدم وجود المطلق- التي حکم فیها بالتخیر- هو التساقط و الرجوع إلى الأصل المؤسّس فیما لا- نصّ فیه: من البراءة أو الاحتیاط، علی الخلاف.

و إن کان حکمهما التخییر- كما هو المشهور نصّا و فتوی- کان اللّازم عند تعارض المقتدّ للمطلق الموجود بمثله، الحكم بالتخییر هاهنا [۲۰۹]، لا تعین الرجوع إلى المطلق الذی هو بمنزلة تعین العمل بالخیر المعارض للمقتدّ.

قلت: أمّا لو قلنا: بأنّ المتعارضین مع وجود المطلق غیر متکافئین- لأنّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجع له، فیؤخذ به و یطرح الآخر- فلا إشکال فی الحكم، و فی خروج مورده عن محلّ الکلام.

و إن قلنا: إنهما متکافئان، و المطلق مرجع، لا مرجع- نظرا إلى کون أصالة عدم التقیید تعبديّا، لا من باب الظهور النوعی- فوجه عدم شمول أخبار التخییر لهذا القسم من المتکافئین: دعوی ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدلیل الشرعی فی تلك الواقعة، و أنّها مسوقة لیبان عدم جواز طرح قول الشارع فی تلك الواقعة و الرجوع إلى الاصول العقلیة و النقلیة المقرّرة لحکم صورة فقدان قول الشارع فیها، و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضمیمة أصالة الإطلاق المتعبّد بها عند الشکّ فی المقتدّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۳

و الفرق بین هذا الأصل و بین تلك الاصول الممنوع فی هذه الأخبار عن الرجوع إليها و ترك المتكافئين [۲۱۰]: هو أن تلك الاصول عملیة فرعیة مقررة لبيان العمل فی المسألة الفرعیة عند فقد الدلیل الشرعی فیها، و هذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشیء و هو المطلق دلیلا و حجة عند فقد ما يدلّ علی عدم ذلك.

فالتخیر مع جریان هذا الأصل تخیر مع وجود الدلیل الشرعی المعین لحکم المسألة المتعارض فیها النصّان، بخلاف التخیر مع جریان تلك الاصول؛ فإنّه تخیر بین المتكافئين عند فقد دلیل ثالث فی موردهما.

\*\*\* ترجمه

## اشکال:

اگر گفته شود: چه فرقی میان وجود این خطاب مطلق قابل استفاده و عدم وجود آن وجود دارد، و مانع از حکم به تخیر در اینجا چیست، چنانکه اگر مطلق در اینجا نباشد (می گوئیم: اذن فتخیر)؟

زیرا: حکم دو حدیث (متعارض) متکافی؛

- اگر تساقط باشد تا آنجا که آن حدیثی که مقید است (و سوره را جزء می داند) و مبتلی به مثل خودش شده به منزله عدم است و مطلق سالم باقی می ماند (از قید و ما رجوع می کنیم به این مطلق قابل استفاده)، لازم است که در صورت عدم وجود این مطلق که حکم می شود در آن به تخیر، (حکم همان) تساقط باشد و رجوع به اصلی که درباره لا- نصّ فیهِ (یعنی اجمال نصّ)، از برائت یا احتیاط تأسیس شد بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

- و اگر حکم متعارضین تخیر باشد، چنانکه از نظر فتوی و نصّ مشهور است لازم است که در هنگام تعارض آن حدیثی که قید می زند مطلق موجود (یعنی اقیموا الصلاة را و می گوید سوره جزء نماز است) با مثل خودش، حکم در اینجا به تخیر باشد و نه تعیین رجوع به مطلق که به منزله تعیین عمل به خبری معارض با خبر معارض دیگر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۴

## پاسخ اشکال:

اما اگر ما قائل شویم به اینکه دو خبر متعارض با وجود مطلق (یعنی اطلاق اقیموا الصلاة)، متکافئین نیستند (بلکه متراجحین اند)، زیرا که موافقت یکی از خبرین با مطلق که موجود است، مرجح برای آن خبر است و لذا راجح اخذ و مرجوح طرد می شود.

پس: نه در حکم اشکالی وجود دارد و نه در خروج مورد متراجحین از محل کلام اشکال وجود دارد.

- و اگر قائل شویم به اینکه این دو خبر متکافئین اند، آن مطلق (یعنی اطلاق اقیموا الصلاة) مرجع است و نه مرجح، نظر به اینکه اصالة الاطلاق قانونی تعبدی است و نه (اینکه) از باب ظهور ظنّ (حجت) باشد.

پس وجه و یا دلیل اینکه اخبار اذن فتخیر شامل این قسم از متکافئین نمی شود، ادعای ظهور اخبار اذن فتخیر در واقعه‌ای است که دلیل شرعی در آن واقعه وجود ندارد.

و به عبارت دیگر:

اخبار اذن فتخیر سوق شده برای بیان اینکه آدم متخیر جایز نیست که قول شارع را دور انداخته و به اصول عقلیه و نقلیه‌ای رجوع

کند که برای آن صورتی مقرر شده که قول شارع در آن واقع نیست، و حال آنکه وجود قول شارع مثل: اقیموا الصلاة در اینجا مفروض است، و لو به ضمیمه و کمک اصالة الاطلاق که در هنگام شک در مقتید به آن تکیه می‌شود.

### (تفاوت میان اصالة الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه)

و تفاوت میان این اصل (اصالة الاطلاق) و میان اصول عملیه (برائت و احتیاط) که در این اخبار اذن فتخیر، رجوع به آنها، و ترک متکافئین ممنوع است اینست که:

این اصول (یعنی برائت و احتیاط) عملیه و فرعی‌ای هستند که مقرر شده‌اند برای بیان عمل در مسأله فرعی به هنگام فقدان دلیل شرعی اجتهادی و این اصل (اصالة الاطلاق) تقریر می‌کند بر اثبات اینکه این شیء که همان مطلق است دلیلی است اجتهادی به هنگام نبودن چیزی که دلالت بکند بر جزئیت سوره.

پس این تخیر (یعنی اذن فتخیر) با وجود این اصل (اصالة الاطلاق) تخیری است که به همراه دلیل شرعی معین است برای حکم مسأله‌ای که دو خبر در آن تعارض کرده‌اند، به خلاف ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۵

اصالة التخییر (ی که) در برابر اصول عملیه است.

زیرا: در آنجا تخیر میان دو خبر متکافی است به هنگام فقدان دلیل ثالثی در موردشان (که آنجا می‌گوید احد خبرین را دلیل اجتهادی خود قرار بده تا نیازمند دلیل فقهاتی نباشد).

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل سخن مستشکل در این اشکال چیست؟

اینست که: چرا بین وجود این مطلق قابل استفاده و عدم آن تفاوت قائل می‌شوید و به عبارت دیگر:

در صورت وجود چنین مطلق حکم به تخیر نکرده و اخبار تخیر را جاری نمی‌کنید و لکن در صورت عدم آن از اخبار تخیر استفاده کرده می‌گوئید: فتخیر؟

باید بدانید که باب متعارضین هم مثل سایر مسائل دارای قاعده و قانون است و لذا می‌گوئیم:

در متعارضین:

۱- اگر قانون تساقط است و پس از تساقط رجوع به آن مطلق معتبر، باید مطلقاً حکم به تساقط کنید، چه چنین مطلق معتبری وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد.

و لذا سؤال ما در این صورت از شما اینست که چرا در صورت وجود این مطلق حکم به تساقط و رجوع به مطلق کردید و لکن در صورت نبود آن حکم به تخیر نمودید؟

چرا در این فرض هم نمی‌گوئید پس از تعارض و تساقط باید به اصلی از اصول عملیه مثلاً تفصیل مراجعه کرد؟

۲- و اگر قانون تخیر است چنانکه از نظر نصّ و فتوی مشهور است و باید مطلقاً حکم به تخیر نمود چه در فرض وجود چنین مطلق و چه در فرض عدم وجود آن، پس چرا تفصیل قائل شده، در فرض عدم چنین مطلق حکم به تخیر می‌کنید و لکن در

فرض وجودش می‌گوئید باید به اطلاق رجوع کرد، که درحقیقت به منزله تعیین احد المتعارضین است که معارض با دلیل مقید است و مخالف با تخیر؟ خلاصه اینکه:

قانون در متعارضین کلی و مطلق است بدین معنا که اگر تساقط است مطلقا چنین است و اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۶

تخیر است باز هم مطلقا چنین است، چرا شما در اینجا برخلاف این قانون قائل به تفصیل شده‌اید؟

\* عبارة اخراى این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل اعتراض کرده از جناب شیخ می‌پرسد:

جناب شیخ در رابطه با جزء مشکوک دو خبر متعارض وارد شده است بفرومائید ببینیم قاعده و قانون جهت حل مسئله در اینجا چیست؟ تخیر است یا تساقط؟ کدام یک از این دو برای شما قانونیت دارند؟

جناب شیخ اگر بگوئید قانون در تعارض خبرین تخیر است با بودن اطلاق معتبر هم باید بگوئید: اذن فتخیر. نه اینکه خبرین را نادیده گرفته به سراغ اصالة الاطلاق رفته و مسئله را بطور کلی از محل بحث که شک است خارج کرده، به باب ظن بپردازد.

خیر نباید به اصالة الاطلاق رجوع کنید بلکه باید به همان اذن فتخیر عمل کنید و اگر بگوئید در تعارض خبرین قانون تساقط است بدین معنا که وقتی دو خبر با هم تعارض می‌کنند باید تساقط کنند، پس باید در صورت نبود خطاب مطلق قابل استفاده هم باید تساقط بکنند و نه اینکه شما بگوئید: اذن فتخیر

جناب شیخ دو پهلو حرکت نکنید و نگوئید: تارة تخیر و تارة تساقط بلکه یک حرف بزنید یا تخیر مطلقا و یا تساقط مطلقا. به عبارت دیگر:

به یکباره بفرومائید: اذن فتخیر و لو خطاب باارزش و قابل استفاده‌ای وجود داشته باشد و یا به یکباره بگوئید: تساقط و لو خطاب باارزش و قابل استفاده‌ای وجود نداشته باشد.

\* قبل از پاسخ شیخ مقدمه بفرومائید در باب حجیت اصول لفظیه عقلائییه از جمله اصالة الاطلاق چند مبنا وجود دارد؟ دو مبنا وجود دارد:

۱- گروهی اصول لفظیه عقلائییه را به مناط افاده ظنّ نوعی و به تعبیر دیگر ظهور نوعی حجّت می‌دانند.

۲- و گروهی اصول مزبور را صرفا از باب تعبد عقلائی حجّت می‌دانند امّ از اینکه مفید ظنّ نوعی باشد و یا اینکه نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۷

\* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخنا به اشکال فوق چیست؟

بر مبنای اول اینست که:

خطاب اقیما الصلاة با ضمیمه اصالة الاطلاق یک دلیل ظنی و یا اماره ظنیه است بر عدم اعتبار جزئیّت سوره مثلا:

آنگاه به واسطه این دلیل ظنی یکی از دو خبر متعارضی که نافی جزئیّت است رجحان پیدا می‌کند و یا به عبارت دیگر چنین اطلاقی مرجح احد المتعارضین می‌شود.

حال: قاعده در متعارضینی که یکی راجح و دیگری مرجوح است، اخذ به راجح و طرح مرجوح است.

پس: بر این مبنا جائی برای اجرای اخبار تخیر و حکم به تخیر وجود ندارد و اصلا چنین فرضی از محل بحث ما خارج است.

چرا؟

زیرا: فرض اخبار تخیر در متعارضینی است که متکافئین اند و نه متراجحین.

اما بر مبنای دوم اینست که:

اصول تعبدیه چه عملیه باشند و چه عقلائیّه مرجحیت ندارند بلکه مرجعیت دارند، بدین معنا که پس از تساقط متعارضین به آنها رجوع می‌شود ولی باز هم با وجود این اصول نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد.  
چرا؟

زیرا: اخبار تخییر مربوط به صورتی است که هیچ‌گونه دلیل شرعی معتبر بر تعیین یک طرف وجود نداشته باشد و لکن با وجود خطاب مطلق معتبر این دلیل وجود دارد و باز هم جای حکم به تخییر نیست.  
\* عبارة اخراى این پاسخ در یک گفتمان ساده چیست؟

اینست که جناب مستشکل فرمایشات شما درست نیست، چرا که مشی ما باید علی القاعده باشد. و چه بسا قاعده همین حرکت دو پهلو و تفصیل را ایجاب می‌کند.

از طرفی ما کی یک حرف زدیم که در اینجا هم باید یک حرف بزنیم؟  
و لذا به شما می‌گوئیم:

وقتی که ما خطاب مطلق قابل استفاده‌ای مثل اَقِمُوا الصَّلَاةَ داریم و در رابطه با اینکه سوره ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۸

جزء صلاة هست یا نه، دو حدیث متعارض وجود دارد که یکی می‌گوید سوره واجب است و دیگری می‌گوید لیس بواجب، نمی‌توانیم بگوئیم: اذن فتخیر چرا جناب شیخ؟

زیرا: آن خطاب مطلق قابل استفاده یا مرجح است یا مرجع  
\* مرادتان از اینکه این مطلق مرجح است چیست؟

اینست که: با خطاب اَقِمُوا الصَّلَاةَ احد المتعارضین را تأیید می‌کنیم و وقتی احد متعارضین مؤید داشت، می‌شوند متراجحین.  
در نتیجه راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌کنیم و لذا دیگر نوبت به اذن فتخیر نمی‌رسد.

چرا؟ زیرا تخییر مربوط به متکافئین است و نه متراجحین و حال آنکه دو حدیث متعارض در اینجا متراجحین بوده یکی راجح و یکی مرجوح است.

\* جناب شیخ مرادتان از اینکه خطاب مذکور ممکن است مرجح باشد چیست؟

اینست که: اگر ما نتوانستیم آن دلیل مطلق را مرجح قرار دهیم حد اقل می‌توانیم آن را مرجع قرار دهیم.

چرا؟ زیرا: اذن فتخیر مربوط به کسی است که سرگردان است درحالی که دو خبر به او رسیده است که نمی‌داند به کدام یک عمل کند و لذا به او گفته می‌شود: اذن فتخیر.

امّا وقتی خطاب مطلق معتبر و قابل تمسّک داریم، دیگر سرگردانی وجود ندارد تا کسی بگوید: (اذن فتخیر) بلکه به راحتی دو حدیث متعارض را کنار گذاشته به سراغ دلیل مطلق رفته، جزئیّت جزء مشکوک را نفی می‌کنیم.

\* مراد از (و الفرق بین هذا الاصل و بین تلك الاصول الممنوع ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّری است مبنی بر اینکه:

چه تفاوتی میان اصول عملیه از قبیل اصل براءت و اصل احتیاط و ... با اصول لفظیه از قبیل اصالة الاطلاق و اصالة العموم و ... وجود دارد که شما با وجود اصول لفظیه و لو بر مبنای دوم می‌گوئید: باید به اطلاق کلام تمسّک کرد و جای جریان اخبار تخییر نیست و لکن با وجود اصول عملیه تعبدیه این حرف را نمی‌زنید بلکه باز هم اخبار تخییر را جاری می‌کنید؟

و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:

- وقتی که ما اخبار تخییر را با اصول عملیه مقایسه می‌کنیم متوجه می‌شویم که: اخبار تخییر مقدّم و وارداند، زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۶۹

۱- موضوع اصول عملیه، شک در حکم شرعی فرعی واقعی است درحالی که دلیل معتبر اجتهادی وجود ندارد.

۲- اخبار تخییر دلالت می‌کند بر اینکه احد المتعارضین حجّت است.

در نتیجه: با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد، چرا که اصلا موضوع ندارند.

- اما وقتی اخبار تخییر را با اصول لفظیه مقایسه می‌کنیم مطلب برعکس می‌شود بدین معنا که:

اصول لفظیه مقدّم و وارد هستند. زیرا: اخبار تخییر در موردی حکم به تخییر می‌کنند که دلیل شرعی معتبر اجتهادی بر تعیین یک طرف وجود نداشته باشد.

لکن با وجود اصالة الاطلاق این دلیل معتبر شرعی وجود دارد و دیگر نوبت به اجرای اخبار تخییر و حکم به تخییر نمی‌رسد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۰

متن هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخییر حاکمه علی هذا الأصل و إنّ كان جاريا فی المسألة الاصولیة، كما أنّها حاکمه علی تلك الاصول الجاریة فی المسألة الفرعیة؛ لأنّ مؤدّاهما بیان حجّیه أحد المتعارضین كمؤدّی أدلّته حجّیه الأخبار، و من المعلوم حکومتها علی مثل هذا الأصل، فهي دالّة علی مسألة اصولیة، و لیس مضمونها حکما عملیّا صرفا [۲۱۱].

فلا فرق بین أنّ یرد فی مورد هذا الدلیل المطلق: «اعمل بالخبر الفلانی المقتید لهذا المطلق»، و بین قوله: «اعمل بأحد هذین المقتید أحدهما له».

فالظاهر: أنّ حکم المشهور فی المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخییر مبنی علی ما هو المشهور - فتوی و نصّ - من ترجیح أحد المتعارضین بالمطلق أو العامّ الموجود فی تلك المسألة، كما ینظر من ملاحظه النصوص و الفتاوی. و سیأتی توضیح ما هو الحقّ من المسلکین فی باب التعادل و التراجیح [۲۱۲] إنّ شاء الله تعالی.

\*\*\* ترجمه

### (حکم منصفانه در این مسئله:)

اینست که: اخبار تخییر (اذن فتخییر) حاکم است (و حکومت دارد حتی) بر این اصل (یعنی اصالة الاطلاق) و لو این اصل اصالة الاطلاق در مسأله اصولیه جاری است (و برای ما دلیل ساز است) همان‌طور که حاکم است بر آن اصولی (برائت و احتیاط) که جریان دارند در مسأله فرعیّه.

### (علت)

زیرا مؤدای اخبار تخییر بیان‌کننده حجّیت یکی از دو حدیث متعارض است (تا آن را برای شما حجّت قرار دهد) مثل مؤدای ادله حجّیت اخبار (همچون آیه نباء که آمده است تا خبر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۱

عادل را برای شما حجّت قرار دهد و لذا اگر یکی از دو خبر خبر عادل باشد آن را مقتید اقیموا الصلاة قرار داده باید به آن عمل

کنیم).

و لذا حکومت اذن فتخیر بر مثل این اصل اصالة الاطلاق روشن است.

پس: اذن فتخیر دلالت کننده بر یک مسئله اصولیه است (که احد خبرین حجت است) و مضمون این اصالة التخییر (اذن فتخیر) صرفاً یک حکم عملی صرف نیست (بلکه دلیل ساز) و غیر از آن اصالة التخییر در دوران بین المحذورین است.

پس فرقی نیست بین اینکه وارد شود در مقابل این دلیل مطلق (یعنی أقیموا الصلاة) عبارت عمل کن به خبر فلان (عادل) خبری که قید می‌زند این مطلق (یعنی أقیموا الصلاة را) و بین این سخنش که عمل کن به یکی از این دو تا خبری که یکی شان مقید آن (اصالة الاطلاق) است و نه دیگری.

و لذا ظاهر اینست که:

حکم مشهور علما در این مقام به رجوع الی المطلق و جاری نکردن اصالة التخییر مبنی است بر آن چیزی که از نظر فتوی و نص مشهور است، و آن ترجیح یکی از متعارضین است به واسطه أقیموا الصلاة یا به واسطه عامی که در مسئله موجود است، چنانچه از ملاحظه نصوص و فتاوی مسئله آشکار می‌شود.

اما توضیح اینکه کدام یک از دو مسلک حق است ان شاء الله در باب تعادل و ترجیح خواهد آمد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* قبل از پرداختن به اصل مطلب بفرمائید آیا این اصالة التخییری که در اینجا از آن نام برده می‌شود همان اصالة التخییری است که از اصول اربعه است؟

خیر، زیرا:

آن اصالة التخییری که از اصول اربعه و یا عملیه است مربوط به دوران بین المحذورین است و در جائی اجرا می‌شود که مکلف در شک است و دلیل اجتهادی هم در دست ندارد.

اصالة التخییر در چنین جائی به معنای اختیار احد حکمین است. وجوب یا حرمت.

اما: این اصالة التخییر که در خبرین متعارضین مطرح است به معنای اختیار احد حکمین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۲

نیست بلکه به معنای اختیار کردن احد خبرین است و لذا سازنده دلیل اجتهادی است.

به عبارت دیگر: اذن فتخیر از اصول لفظیه نبوده بلکه یک قاعده عملیه است و موضوعش فرد متخیر و سرگردان است.

\*\*\*

### تلخیص المطالب

\* حاصل و خلاصه مسئله سوم تا به اینجا چیست؟

۱- شارع فرموده: أقیموا الصلاة.

۲- دو حدیث در رابطه با جزئیت سوره برای صلاة تعارض کرده‌اند.



شیخ فرمود: اگر این اَقیموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده است آن دو حدیث تساقط کرده ما به عنوان مرجع به اطلاق اَقیموا الصلاة تمسک کرده می‌گوئیم: سوره جزء نماز نیست.

نکته: نتیجه این تمسک مطابق با آن حدیثی است که می‌گفت سوره جزء نماز نیست. و اگر این اَقیموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده‌ای نباشد بلکه یا مجمل باشد و یا اگر هم مطلق است مبتلا به اشکالاتی است که ما جرا برعکس می‌شود. یعنی: از خطاب اَقیموا الصلاة در اینجا چشم‌پوشی کرده به سراغ دو حدیث متعارض رفته می‌گوئیم: اذن فتخیر. در نتیجه یکی از دو حدیث را اختیار کرده بدان عمل می‌کنیم حال یا آن حدیثی باشد که نفی جزئیت می‌کند و یا آنی که دلالت بر وجوب سوره می‌کند. سپس مستشکل گفت:

جناب شیخ یک قاعده را مشخص کرده طبق آن عمل کنید و به ما بگوئید که بالاخره، ما نحن فیه جای تساقط است یا تخییر؟ اگر قانون متعارضین تخییر است که باید احد خبرین را اختیار کنید و مطابق آن عمل نمائید پس چه کار دارید با اطلاق اَقیموا الصلاة، برای چه می‌گوئید تساقطاً، فارجع الی اطلاق اَقیموا الصلاة؟ پس بگوئید: اذن فتخیر، چنانکه در فرض دیگر که اَقیموا الصلاة خطاب مطلق قابل استفاده‌ای نبود، گفتند: اذن فتخیر و اگر قانون متعارضین تساقط است و در نتیجه رجوع به اصالة الاطلاق اَقیموا الصلاة، در فرض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۳

دیگر هم که خطاب قابل استفاده‌ای وجود ندارد بگوئید: تساقطاً و يرجع الی الاصل، یا برائت یا احتیاط. خلاصه اینکه: یا بگوئید: تخییر و یا بگوئید: تساقط.

شیخ در پاسخ به این اشکال فرمود:

اگر مطلق ما معتبر و قابل استفاده باشد در صورت تعارض خبرین، نوبت به اذن فتخیر نمی‌رسد. چرا که اذن فتخیر محکوم اصالة الاطلاق است.

زیرا: اذن فتخیر راه چاره برای کسی است که سرگردان و حیران میان دو متعارض است.

پس: اینجا جای تساقط خبرین و رجوع به اصالة الاطلاق است.

جناب مستشکل:

سؤال اینجا است که اگر ما قائل به اطلاق اَقیموا الصلاة نبودیم و دچار خبرین متعارضین شدیم چه بکنیم؟ آیا بگوئیم: تساقط و يرجع الی الاصل یا بگوئیم: اذن فتخیر؟

بلاشک به شما می‌گوئیم که اینجا محل اجرای قاعده اذن فتخیر است و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد. چرا؟

زیرا: اصول عملیه به عنوان ادله فقاهتی ابزار کار آدم شاکی است که دلیلی اجتهادی در دست ندارد. و حال اینکه اینجا دلیل اجتهادی وجود دارد.

جناب شیخ آیا اینجا دلیل اجتهادی وجود ندارد؟

چرا وجود دارد. زیرا شارع فرمود اگر تو بودی و خبرین متعارضین یعنی که مطلق قابل استفاده‌ای هم نداشتی اذن فتخیر.

وقتی شما طبق این دستور احد متعارضین را که خبر واحد عادل است اختیار می‌کنی صاحب دلیل می‌شوی، چرا که حدیث خود دلیل اجتهادی است.

حال با بودن دلیل اجتهادی نوبت به اصل و دلیل فقاهتی نمی‌رسد.

بنابراین: جناب مستشکل، مسئله در این دو فرض متفاوت است.

به عبارت دیگر:

- در فرض اول حاکمیت با اصالة الاطلاق است چرا که با بودن مطلق، تخییر معنا ندارد.

- در فرض دوم حاکمیت با اذن فتخیر است و لذا جائی برای اصول عملیه و دلیل فقاهتی وجود ندارد تا بدان رجوع کنیم، چون که اذن فتخیر برای ما دلیل اجتهادی می‌سازد.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۴

۱- اصول لفظیه یعنی: اصالة الاطلاق وارد یا حاکم بر اصالة التخییر است، چون که اصالة الاطلاق موضوع اذن فتخیر را از میان می‌برد.

۲- و اصالة التخییر وارد یا حاکم بر اصول عملیه است، چونکه اذن فتخیر موضوع اصول عملیه که شک است و شاک دلیل اجتهادی ندارد، و حال آنکه اذن فتخیر در اینجا دلیل اجتهادی می‌سازد.

\* پس مراد جناب شیخنا از (لکن الانصاف: ان اخبار التخییر حاکمه...) چیست؟

اینست که: برخلاف آنچه تاکنون پافشاری کرده می‌گفتیم: اصالة الاطلاق حتی بر مبنای دوم هم بر اخبار تخییر مقدم است و با وجود آن نوبت به جریان تخییر نمی‌رسد، اکنون می‌گوییم:

انصاف اینست که اخبار تخییر همان‌طور که بر اصول عملیه مقدم بود، بر اصول لفظیه نیز مقدم است، گرچه اصول لفظیه در مسئله اصولیه که همان مسئله حجیت است جاری می‌شوند. چون که نتیجه اجرای اصالة الاطلاق حجیت خطاب مطلق است.

به چه دلیل؟

به این دلیل که اخبار تخییر نیز صرفاً در مسأله فرعیّه جاری نمی‌شوند تا مؤدی و نتیجه آن یک مسئله فرعیّه عملیه باشد. مثل اصالة التخییری که در دوران بین المحذورین اجراء می‌شود.

خیر، این اخبار تخییری که در اینجا مدّ نظر است و به ما می‌گویند: اذن فتخیر، در مسئله اصولیه یعنی حجیت جاری می‌شوند، چرا که مؤدای این‌ها نیز حجیت احد المتعارضین است.

و لذا: این اخبار در مسأله اصولیه از باب تقدیم نصّ بر ظاهر و یا از باب اینکه (الاصل دلیل حیث لا دلیل) مقدم می‌شوند بر آن اصول.

در نتیجه: با وجود اخبار تخییر در متعارضین نوبت به اصالة الاطلاق نمی‌رسد و تفاوتی میان وجود چنین مطلق و عدمش وجود ندارد.

\* عبارة اخراى پاسخ شیخ را در یک گفتمان ساده بفرمائید؟

شیخ می‌فرماید:

به نظر من اصالة التخییر در اینجا بر اصول لفظیه مقدم است مطلقاً گرچه اقیموا الصلاة خطاب مطلق قابل استفاده‌ای باشد و یا اینکه نباشد. علی کل التقدیرین اینجا جای اذن فتخیر است.

یعنی: احد خبرینی که روی جزئیت و یا عدم جزئیت سوره برای نماز با هم تعارض کرده‌اند را گرفته مطابق آن عمل می‌کنیم.

به عبارت دیگر: اخبار تخییر و یا قاعده اذن فتخیر همان‌طور که بر اصول عملیه مقدم بود، بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۵

اصول لفظیه نیز مقدم است.

\* چرا جناب شیخ؟

زیرا:

۱- گاهی اَقیموا الصلاة را مرجح برای احد خبرین قرار می‌دهیم.

۲- و گاهی اَقیموا الصلاة را مرجع قرار می‌دهیم بدین معنا که پس از تساقط خبرین به اطلاق آن رجوع می‌کنیم.

حال:

- اگر خطاب اَقیموا الصلاة را مرجح قرار دادیم، مسئله بطور کلی از محلّ بحث ما در اینجا خارج می‌شود، چرا که خبرین می‌شوند خبرین متراجحین و نه متکافئین. و لذا راجح را اخذ و مرجوح را ترک می‌کنیم.

پس: دیگر خبرین، متعارضین و متکافئین نیستند بلکه متراجحین‌اند و حال آنکه محلّ بحث ما خبرین متعارضین متکافئین می‌باشد.

- و اما اگر اَقیموا الصلاة را مرجع قرار بدهیم و نه مرجح، اصالة التخییر مقدم می‌شود بر اصالة الاطلاق.

\* این اَقیموا الصلاة در چه صورت و چگونه مرجح واقع می‌شود؟

- از آنجا که گاهی اصالة الاطلاق را از باب ظنّ حجّت می‌دانیم و جناب شیخنا نیز اصول لفظیه و از جمله اصالة الاطلاق را یکی از ظنون خاصّه می‌داند، در این صورت اَقیموا الصلاة می‌شود مرجح احد الخبرین.

\* کدام خبر؟

مرجح آن خبری که می‌گوید سوره واجب نیست.

\* چگونه؟

بدین نحو که اصالة الاطلاق دست به دست آن خبر داده و به تعبیر دیگر به او ضمیمه می‌شود. وقتی این دو ضمیمه شدند حدیث مزبور می‌شود راجح و دیگری می‌شود مرجوح، راجح را اخذ کرده مرجوح را طرد می‌کنیم.

\* اَقیموا الصلاة در چه صورتی و چگونه مرجع قرار می‌گیرد؟

گاهی حضرات، اصول لفظیه را از باب عقلا و تعبدا حجّت می‌دانند و نه از باب ظن، مثل اصول عملیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۶

یعنی: همان‌طور که اصول عملیه در رابطه با شک دارای ارزش بوده و قابل استفاده‌اند، اصول لفظیه نیز در رابطه با شک دارای ارزش‌اند و قابل استفاده و اجرا.

\* جناب شیخ چرا اصالة التخییر در اینجا مقدم است بر اصالة الاطلاق اَقیموا الصلاة؟

زیرا: تمسّیک به اصالة الاطلاق در جائی است که ما شک می‌کنیم که آیا فلان مطلق قیدی خورده است یا نه؟ و حال آنکه در ما نحن فیه شکی وجود ندارد. دو حدیث متعارض در رابطه با جزئیت سوره برای نماز وارد شده است، که قاعده اذن فتخیر می‌گوید: یکی از آن دو را اختیار کن اختیار احد المتعارضین جائی برای شک در رابطه با قید بودن چیزی نمی‌گذارد.

چرا؟ زیرا:

- اگر آن خبری را اختیار کنیم که سوره را جزء نماز می‌داند، نتیجه‌اش این می‌شود که اَقیموا الصلاة مقید به سوره است، پس شکی نسبت به آن باقی نمی‌ماند بلکه یقین حاصل می‌شود به اینکه سوره قید نماز است.

- و اگر آن خبری را اختیار کنیم که جزئیت سوره را از نماز نفی می‌کند، باز در اینجا یقین حاصل می‌شود که سوره جزء نماز نیست و شکی باقی نمی‌ماند.

در هر صورت:

هریک از دو حدیث را که اختیار کنیم حالت شک از بین می‌رود، چرا که یا آن حدیثی را اختیار کرده‌ایم که سوره را قید نماز می‌داند و یا حدیثی را اختیار کرده‌ایم که سوره را قید نماز نمی‌داند و در هر دو صورت یقین جای شک را می‌گیرد.

پس: اذن فتخیر موضوع اصالة الاطلاق را که شک در تقیید بود از بین می‌برد.

\* چرا اصالة التخییر بر اصول عملیه مقدم است؟

زیرا: اصول عملیه از جانب شارع مقدس برای کسی جعل شده است که دلیل اجتهادی در دست ندارد و حال آنکه اذن فتخیر برای چنین کسی دلیل اجتهادی می‌سازد. چرا که می‌گوید:

انگشت روی احد خبرین بگذار و به آن عمل کن این می‌شود دلیل کسی که دارای دلیل اجتهادی شد، دیگر نیازی به دلیل فقهاتی ندارد.

\* آیا به نظر شیخ این اصالة التخییری هم که در خبرین متعارضین مطرح است بر اصول عملیه و اصول لفظیه مقدم است؟

بله، این اصالة التخییر و یا به تعبیر دیگر اذن فتخیر در خبرین متعارضین نیز بر اصالة الاطلاق و اصالة البراءة او الاحتیاط مقدم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۷

\* چرا؟ زیرا: این اذن فتخیر:

- هم موضوع اصالة الاطلاق را که الشک فی التقیید است از میان می‌برد.

- هم موضوع اصول عملیه را که عدم دلیل اجتهادی فرد است با ساختن دلیل برای او از بین می‌برد.

پس: به نظر شیخ، این اذن فتخیر است که باید اجرا بشود چه در مقابل اصول لفظیه، چه در مقابل اصول عملیه.

\* پس مراد از (فالظاهر...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اعتراضی است مبنی بر اینکه:

جناب شیخ طبق بیان شما اخبار تخییر بر اصالة الاطلاق نیز مقدم شد و حال آنکه مشهور اصولیین با وجود مطلق یا عام معتبر به اخبار

تخییر مراجعه نکرده و حکم به تخییر نمی‌کنند بلکه اصالة الاطلاق یا اصالة العموم را مقدم می‌دارند، چرا؟

و لذا شیخ در پاسخ به این اعتراض می‌گوید:

آنچه ما گفتیم بر مبنای دوم در باب اصول لفظیه بود که مبنای مرجعیت باشد، و لکن فتوای مشهور بر مبنای اول است که قول به مرجعیت است.

در نتیجه: بر مبنای ترجیح نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد.

\* جناب شیخ، کدام یک از دو مسلک مرجح بودن و یا مرجع بودن مسلک حق است؟

انشاءالله در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

\* خلاصه دو فرض چه شد؟

فرض اول این شد که: اگر اصالة الاطلاق را مرجح خبرین قرار دهیم مسئله از محل بحث خارج شده و دیگر این بحثها که آیا قاعده

اذن فتخیر است تا اجرای اصالة الاطلاق است یا براءت و ... وجود نخواهد داشت.

فرض دوم این شد که: برخی گفتند اگر اصالة الاطلاق نتواند مرجح باشد می‌تواند مرجع باشد و لکن شیخ فرمود: خیر نمی‌تواند مرجع باشد.

به عبارت دیگر: همان‌طور که اصول عملیه نمی‌تواند مرجع باشند، اصول لفظیه نیز نمی‌تواند مرجع باشند.

پس: اینجا جای اذن فتخیر است و بس.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۸

متن المسألة الرابعة فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجی فيما إذا أمر بمفهوم مبين مردد

مصدقه بین الأقل و الأکثر. و منه: ما إذا وجب صوم شهر هلالی - و هو ما بین الهلالین - فشکّ فی أنّه ثلاثون أو ناقص. و مثل: ما إذا [۲۱۳] أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنی الفعل [۲۱۴] الرفع للحدث أو المبیح للصلاة، فشکّ فی جزئیة شیء للوضوء أو الغسل الرافعین.

و اللازم فی المقام: الاحتیاط؛ لأنّ المفروض تنجز التكلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلا، و إنّما الشکّ فی تحقّقه بالأقلّ، فمقتضی أصالة عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال:

عدم الاكتفاء به و لزوم الإتیان بالأکثر.

و لا- یجری هنا ما تقدّم من الدلیل العقلی الدالّ علی البراءة؛ لأنّ البیان الذی لا بدّ منه فی التكلیف قد وصل من الشارع، فلا یقیح المؤاخذه علی ترك ما بیّنه تفصیلا، فإذا شكّ فی تحقّقه فی الخارج فالأصل عدمه. و العقل - أيضا - یحکم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصیلا، أعنی المفهوم المعین المبیّن المأمور به؛ أ لا ترى: أنّه لو شكّ فی وجود باقی الأجزاء المعلومه - كأن لم یعلم أنّه أتى بها أم لا - كان مقتضی العقل و الاستصحاب وجوب الإتیان بها؟

و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهة الحکمیة من المسائل المتقدّمة التي حکمنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۷۹

فیه بالبراءة هو: أنّ نفس [۲۱۵] التكلیف فیه [۲۱۶] مرّد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا و بین تعلّقه بالمشکوک، و هذا الترید لا حکم له بمقتضی العقل؛ لأنّ مرجعه إلی المؤاخذه علی ترك المشکوک، و هی قبیحة بحکم العقل، فالعقل و النقل الدالّان علی البراءة مبیّنان لمتعلّق [۲۱۷] التكلیف [۲۱۸] من أوّل الأمر فی مرحلة الظاهر.

و أمّا ما نحن فیه، فمتعلّق التكلیف فیه مبیّن معین معلوم تفصیلا، لا- تصرّف للعقل و النقل فیه، و إنّما الشکّ فی تحقّقه فی الخارج بإتیان الأجزاء المعلومه، و العقل و النقل المذكوران لا یثبتان تحقّقه فی الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، و العقل أيضا مستقلّ بوجوب الاحتیاط مع الشکّ فی التحقّق.

\*\*\* ترجمه

### (مسئله چهارم)

### اشاره

در جائی است که اگر در جزئیت شیئی برای مامور به شک می‌شود به جهت اشتباه در موضوع خارجی است. در جائی که وقتی مولی امر می‌کند به یک مفهوم کلی مبینی (که مردد نیست و لکن) مصداقش مردد است بین اقل و اکثر از جمله: ۱- مثل آنجائی که روزه یک ماه قمری (که مفهومی است روشن) در میان دو هلال واجب شده است، پس شک می‌شود در اینکه این ماه قمری سی روز است یا کمتر از آن؟

۲- و مثل آنجائی که امر کرده به طهور برای نماز یعنی فعلی که رافع حدث و یا مبیح نماز است (و مفهومی است روشن)، پس شک می‌شود در جزئیت چیزی (مثل مززه یا استنشاق) برای وضوء یا غسل که هر دو رافع حدث اند و مبیح نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۰

### (لزوم احتیاط در شک در محصل غرض)

آنچه در این مقام (یعنی شک در محصیل غرض) لازم است احتیاط است، زیرا آنچه در اینجا مفروض است، تنجز تکلیف به یک مفهوم مبینی است که تفصیلاً معلوم است و لکن شک در تحقق این مفهوم است بواسطه انجام اقل. پس مقتضای استصحاب عدم تحقق و بقاء الاشتغال؛ عدم اکتفا به اقل و لزوم انجام اکثر است.

### (عدم جریان ادله برائت در این مسئله)

و جاری نمی‌شود در اینجا آن دلایل عقلی و نقلی دلالت‌کننده بر برائت، زیرا بیانی که ما در تکلیف ناگزیر از آن هستیم، از جانب شارع به ما رسیده است.

پس: مؤاخذه بر ترک چیزی که شارع آن را تفصیلاً بیان کرده قبیح نمی‌باشد.

پس اگر در تحقق مأمور به شک شود، اصل عدم تحقق آن است و عقل مستقل نیز حکم می‌کند به وجوب قطع به احراز چیزی که وجوب آن تفصیلاً معلوم است. یعنی آن مفهوم مبینی که مأمور به است.

آیا نمی‌بینی که وقتی در وجود بقیه اجزائی که معلوم‌اند شک می‌شود به نحوی که آیا آن را انجام داده‌ای یا نه، مقتضای حکم عقل و استصحاب وجوب انجام آن بقیه است؟

### (تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدمه)

و فرق بین ما نحن فیه (یعنی مسئله چهارم) و بین شبهه حکمیه از آن سه مسأله‌ای متقدمه‌ای که حکم کردیم در آنها به برائت، اینست که: در آن سه مسئله خود تکلیف (و خواسته مولی) مردّد میان اختصاص و تعلق آن به اموری است که وجوبشان تفصیلاً معلوم است (مثل نه جزئی که قدر متیقن است) و بین تعلقش به جزء مشکوک (که جزء دهم است).

و این تردید به مقتضای عقل حکمی ندارد، بدین معنا که احتیاط در آن واجب نیست، چون برگشت حکم عقل به مؤاخذه است به سبب ترک مشکوک (یعنی اکثر) و این مؤاخذه، بخاطر یک چیز غیر معلوم، عقلاً قبیح است.

پس عقل و نقلی که (در آن سه مسئله) دلالت بر برائت دارند، بیان‌کننده این مطلب‌اند که تکلیف از اول امر به اقل تعلق گرفته در مرحله ظاهر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۱

امّا در ما نحن فیه، متعلق تکلیف مبین، معین و تفصیلاً معلوم است و تصرّفی برای عقل و نقل در آن وجود ندارد، و تنها شک در تحقق آن مفهوم روشن در خارج است به واسطه انجام اجزاء معلومه.

و عقل و نقل که برائت جاری می‌کنند، تحقق این مفهوم را در خارج ثابت نمی‌کنند (چرا که اصل مثبت‌اند) بلکه اصل در اینجا عدم تحقق آن است و عقل نیز در حکم به وجوب احتیاط در صورت شک در تحقق آن، مستقل است.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* چهارمین مسئله از مسائل شک در جزئیت خارجیه کدام مسئله است؟

شبهه موضوعیه و به عبارت دیگر، مسأله شك در جزئیت است بخاطر امور خارجیه

\* چه تفاوتی بین این مسئله و سه مسأله متقدم به لحاظ منشا شك، وجود دارد؟

۱- در سه مسئله قبل منشا شك در جزئیت یک شیء برای مأمور به، یا اجمال خطاب شارع بود، یا تعارض خبرین و یا فقدان دلیل. و لذا: چنین شبهه‌ای را حکمیه نامیده و رفع آن نیز به عهده شارع است.

۲- در مسئله چهارم، منشا شك در جزئیت، حکم شرعی و خطاب شارع نیست بلکه امور خارجیه است. و لذا: چنین شبهه‌ای را موضوعیه نامیده که رفعش به دست شارع نیست.

\* طرح مسئله در اینجا چگونه است؟

امر شارع به یک مفهوم کلی تعلق گرفته که آن کلی به خودی خود مبین بوده و به لحاظ مفهوم ابهام و اجمالی ندارد، و لکن مصداق و محصل آن مردّد است میان اقل و اکثر.

\* با توجه به مطلب اخیر چه تفاوتی میان این مسئله و سه مسأله متقدم وجود دارد؟

۱- در آن سه مسئله خود مکلف به مفهوم مبینی نبود بلکه خود آن مفهوم مردّد میان اقل و اکثر بود.

فی المثل: امر شده بود به نماز و لکن ما نمی‌دانستیم که این نمازی که مولی از ما خواسته نه جزء است یا ده جزء؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۲

۲- در مسئله چهارم آن چیزی را که مولی از ما خواسته است، مفهومی است مبین که ما در آن تردیدی نداریم و لکن مصداق این مفهوم مردّد میان اقل و اکثر است.

به عبارت دیگر: محصل و محقق این عنوان و غرض در خارج مردّد است میان اقل و اکثر، که از آن به شك در محصل غرض یا شك در محصل عنوان تعبیر می‌شود.

\* با ذکر مثال مطلب فوق را تبیین کنید؟

۱- یک مثال از شبهه موضوعیه می‌آوریم و آن اینست که فی المثل:

- مولی از ما خواسته است که یک ماه هلالی را روزه بگیریم به نحوی که اقل و اکثر ارتباطی باشد بدین معنا که به دنبال امر شارع یک ماه مداوم روزه بر ما واجب می‌شود.

در اینجا:

ماه هلالی مفهومی مبین و روشن دارد چرا که همه می‌دانند که ما بین الهلالین و به عبارت دیگر از رؤیت هلال تا رؤیت هلال دیگر مراد است.

لکن ما نمی‌دانیم که این ماه در عالم خارج سی روز است و یا کمتر از سی روز است؟ یعنی:

شبهه در مصداق خارجی است و نه در متعلق خطاب.

۲- و یک مثال از شبهه حکمیه می‌آوریم و آن اینست که فی المثل:

مولی امر کرده ما را به طهور برای نماز، چرا که در لسان روایات آمده است:

إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور و الصلاة.

در اینجا:

۱- متعلق خطاب عنوان طهور است که دارای مفهومی کاملاً مبین است چرا که طهور فعلی است که رافع حدث و یا میبوح صلاة است، مثل وضو و غسل.

۲- ما شك داریم که آیا در خارج، فلان امر نیز در وضو یا غسل دخالت دارد یا نه؟

به عبارت دیگر ما نمی‌دانیم که این طهور اقل است یا اکثر؟ آیا مثلاً مزوزه و استنشاق جزء وضوء است یا نه؟

\* چرا شبهه در مثال اول، شبهه موضوعیه است؟

زیرا: وظیفه شارع این بوده است که بگوید بین الهلالین را روزه بگیرید اما اینکه ماه هلالی ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ بستگی دارد به نحوه سیر قمر بدور زمین. و لذا اینکه کدامین ماه ۲۹ روز است و کدامین ماه ۳۰ روز؟ باید از متخصصین علم نجوم پرسید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۳

\* حکم مسئله در اینجا از نظر شیخ چیست؟

اینست که: باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد، چرا که اگر اقل را اتیان نمودیم و سپس کشف خلاف شده معذور نخواهیم بود.

\* به چه دلیل؟ به دو دلیل:

دلیل اول اینکه: تکلیف منجزی از مولی صادر شده است و به مفهومی کاملاً روشن تعلق گرفته است، پس مقتضی جهت تحقق آن موجود است لکن ما در تحقق خارجی آن شک داریم، که آیا این عنوان با انجام اقل تحقق پیدا می‌کند یا نه؟ و لذا می‌گوئیم: هنگام شک در تحقق عنوان، الاصل، عدم التحقق.

دلیل دوم اینکه:

- عقل می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و در اینجا اشتغال یقینی قطعی و حتمی است، پس باید فراغت یقینیه تحصیل کرد.

- تحصیل فراغت یقینیه به اتیان اکثر و جزء مشکوک است.

\* عبارة اخراى پاسخ شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ در اینجا حساب شبهه موضوعیه را از شبهه حکمیه جدا کرده می‌گوید:

يجب الاحتياط.

به عبارت دیگر: در گذشته گاهی اتفاق می‌افتاد که در شبهه حکمیه احتیاط واجب می‌شد و لکن در شبهه موضوعیه احتیاط واجب نمی‌شد، تا آنجا که حتی اخبار شما نیز با مجتهدین هماهنگ شده گفتند حکم در شبهه موضوعیه براءت است گرچه قائل به وجوب احتیاط در شبهه حکمیه بودند.

خلاصه اینکه:

شیخ در شبهه حکمیه که منشا آن فقدان نص، اجمال نص و یا تعارض نصین بود براءت جاری نمود و لکن در شبهه موضوعیه آن احتیاط جاری نمود.

\* چرا؟

زیرا در اینجا شارع، از ما یک مفهوم مبین که روزه میان دو هلال است را خواسته است، و لکن ما شک در محصل و مصداق آن داریم.

یعنی شک داریم که چه مقدار روزه باید بگیریم تا بشود روزه بین الهلالین سی روز یا بیست و نه روز؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۴

\* جناب شیخ برای رفع شبهه در مثال طهور به کجا باید رجوع نمود؟

به خود شارع، شارع است که باید محدوده عمل را در اینجا مشخص کند. و لذا چون رفعش بدست شارع است حکمیه است. بنابراین به چند نکته باید توجه نمود:

۱- یکی از دو مثالی که در اینجا ذکر نمودیم شبهه موضوعیه و دیگری شبهه حکمیه است.



۲- اینکه با شروع بحث در اقل و اکثر جناب شیخنا فرمود نسبت به اکثر براءة جاری می‌کنیم.

- مستشکلی اشکال کرد که جناب شیخ، پس چرا در مسئله معجون امر به احتیاط کردید. و گفتید باید جزء مشکوک را نیز اتیان کند؟

- شیخ پاسخ می‌دهد:

زیرا: این از باب شک در محصّل غرض است و عند الشکّ در محصّل غرض احتیاط واجب است، و در آنجا فرمود: چنانکه در مسئله چهارم خواهد آمد.

پس اکنون مشغول بحث پیرامون آن وعده‌ای است که در آنجا به ما داد.

با توجه به مطلب اخیر مثالهایی که در آنجا مطرح شده چه ارتباطی با محلّ بحث در اینجا دارد؟

فی المثل: مولی به عبدش امر کرده است که معجون بساز، لکن عبد نمی‌داند که این معجون باید از ۹ جزء تشکیل شود یا ۱۰ جزء؟ به عبارت دیگر: غرض از این معجون اسهال الصفراء است و لکن عبد نمی‌داند کدام معجون او را به این هدف و غرض می‌رساند. پس شک در محصّل غرض است و باید احتیاط کرده و اکثر را که ۱۰ جزئی است تهیه نماید.

\* با توجه به سؤال ربطش با ما نحن فیه چیست؟

۱- گاهی امر می‌رود روی شیئی (همچون معجون) که این شیء خودش مردّد میان اقلّ و اکثر است و لکن هدف نیست بلکه ابزار و وسیله رسیدن به یک چیز دیگر است که آن اسهال الصفراء است، یعنی محصّل شیء آخر است. لذا: اسهال الصفراء یک مفهوم مبین و روشن است، درحالی که محصّل آن مردد میان ۹ جزء و ۱۰ جزء است. نتیجه اینکه: امر در این مثال رفته روی محصّل و نه محصّل که مفهومی روشن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۵

۲- گاهی هم امر می‌رود روی محصّل و محصّل مفهومی است مبین مثل مثال دوم ما در اینجا که امر به طهور شده است و یا مثل مثال اول که امر رفته روی صوم ماه قمری که هر دو محصّل روشن و واضح‌اند. اما هر دو محصّل در اینجا نیازمند به محصّل‌اند.

\* حاصل مطلب در بیان این سه مثال چیست؟

اینست که: هر سه مثال در یک چیز مشترک‌اند و آن اینست که

۱- در هر یک از سه مثال محصّلی وجود دارد که مفهومی واضح و روشن است

۲- در هر یک از سه مثال محصّلی هست که مردد است میان اقلّ و اکثر

مثلا:

- صوم ماه هلالی محصّلی روشن و واضح است و لکن محصّل آن یا ۲۹ روز است یا ۳۰ روز

- طهور برای نماز محصّلی روشن و واضح است محصّل آن وضوی با مززه یا بی مززه است

- اسهال الصفراء یک مفهوم روشن است و لکن محصّل آن یا معجون ۹ جزئی است یا ده جزئی

۳- حکم در هر سه مثال اینست که: احتیاط واجب است و باید اکثر اتیان شود

زیرا: در هر یک از این سه مثال شک در محصّل غرض است او هر جا که شک در محصّل غرض باشد، احتیاط واجب است.

\* تفاوت‌های این سه مثال در چیست؟

اینست که:

۱- در دو مثال امر رفته روی محصّل و غرض که صوم هلالی و طهور برای نماز باشد

۲- در یک مثال امر رفته روی محصّل که معجون است.

۳- از دو مثال صوم هلالی و طهور للصلاة یکی شبهه موضوعیه است و دیگری شبهه حکمیه

\* سومین نکته مورد توجه چیست؟

بیان این مطلب است که چرا در مسئله اول، دوم و سوم نتوانستیم نسبت به اکثر احتیاط جاری کرده آن را اتیان کنیم؟ بلکه در هر سه مسئله که خود مأمور به مثل اقیما الصلاة مردد میان اقل و اکثر بود و ما نمی‌دانستیم که صلاة نه جزئی است یا ده جزئی، اصالة البراءه جاری کرده جزء مشکوک را نفی کردیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۶

به عبارت دیگر:

در آنجا می‌توانستیم با اصالة البراءه نسبت به اکثر ماهیت مأمور به را در اقل تعیین کنیم و اصل مثبت هم نبود.

توضیح مطلب اینکه:

در آنجا ما نمی‌دانستیم نمازی را که خدای تعالی از ما خواسته نه جزئی است یا ۱۰ جزئی؟

علم اجمالی ما منحل می‌شد به یک قدر متیقن که نماز نه جزئی است و یک شک بدوی نسبت به اکثر که گفته می‌شد الاصل، عدم وجوب الزائد.

و خلاصه اینکه هم براءت عقلیه جاری می‌شد و هم براءت نقلیه جاری می‌کردید. و درحالی که با نفی وجوب اکثر اثبات می‌کردیم وجوب اقل را، اصل مثبت نمی‌بود.

زیرا: از یک طرف می‌دانستیم که اقل که نماز نه جزئی است واجب و اکثر مشکوک غیر واجب است. از پیوند این واجب است و واجب نیست، تعیین ماهیت در اقل بدست می‌آمد.

\* چرا در ما نحن فیه یعنی مسئله چهارم نمی‌توانیم در جزء مشکوک براءت جاری کنیم؟

چون در اینجا اصل مثبت است.

فی المثل: اگر ما شک کنیم که آیا وضو مزمزه و یا استنشاق می‌خواهد یا نه؟ شما چه پاسخ می‌دهید؟

اگر بگوئید که خیر وضو نه مزمزه می‌خواهد و نه استنشاق.

از شما می‌پرسیم که: پس محصل طهور چیست؟ چون که وضو هدف نیست بلکه وسیله است برای تحصیل طهور.

شما در پاسخ می‌گوئید: اقل است.

در اینجا: شما آمده‌اید و از طریق نفی وجوب اکثر به دنبال این هستید که اثبات کنید اقل محصل طهور است و این اصل مثبت است.

پس: ما نمی‌توانیم در ما نحن فیه، وجود جزء مشکوک را با اصل براءت نفی کنیم تا سمت محصل بودن را به اقل بدهیم.

حال از شما می‌پرسیم وقتی اصل براءت به دلیل مثبت بودن نمی‌تواند در اینجا جاری شود چه باید کرد؟

باید پاسخ بدهید که الاصل، عدم تحقق طهور، یعنی اصل اینست که طهور محقق نشده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۷

قبل از اینکه ما وضو بگیریم طهور محقق نشده بود حال که شک کرده‌ایم که وضوی بدون مزمزه و استنشاق ما محصل طهور بوده یا نه؟

- اصل عدم تحقق طهور است.

به عبارت دیگر: استصحاب می‌کنیم عدم تحقق طهور را، مضافاً بر اینکه عقل هر عاقلی استقلال دارد بر اینکه وقتی مولی از تو یک عمل مشخصی را خواسته است به نام محصل و شما شک داری در اینکه آیا با این عملی که انجام می‌دهی به آن محصل می‌رسی

یا نه؟ باید جوری عمل کنی که یقین به فراغت ضمه حاصل کنی و این احتیاط است و لزوم انجام اکثر در اینجا.

\* با توجه به مطالبی که گذشت مراد از (و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهه الحکمیه...) چیست؟

پاسخ به همان سؤال و اشکالی است که بیان گردید و حاصل آن سؤال این بود که چه تفاوتی میان شبهه حکمیه در سه مسأله قبل با شبهه موضوعیه در این مسئله وجود دارد؟

- چرا در سه مسأله قبل نسبت به اکثر برائتی شدید و لکن در این مسئله به احتیاط عمل نمودید؟

- چرا به واسطه همان ادله برائت عقلیه و نقلیه که در شبهه حکمیه برائتی شدید، در شبهه موضوعیه برائتی نمی‌شوید؟

اگرچه پاسخ به این سؤال در مطالب گذشته آمد لکن حاصل و خلاصه آن اینست که:

۱- در شبهات حکمیه، اصل حکم شرعی مشکوک است، یعنی ما شک داریم که خطاب شرعی به اقل تعلق گرفته یا به اکثر؟

- بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، به اینجا می‌رسیم که اگر نسبت به اکثر عقاب و کیفری باشد بلا بیان بوده و عقلا و نقلا قبیح است.

۲- در شبهه موضوعیه، اصل حکم مسلم و موضوع محرز است و تکلیف برای ما منجز است، لکن شک داریم که آیا این عمل خارجی ما، محصل غرض مولی هست یا نه؟

و لذا در اینجا به واسطه همین دو دلیل یعنی وجود تکلیف منجز و قانون اشتغال باید احتیاط نمود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۸

### نکته‌ها:

حاصل و خلاصه بیانات شیخ این شد که:

۱- یکی از علل پیدایش شک، اشتباه موضوع در خارج است.

۲- اگر امر به چیزی شود که از حیث مفهوم روشن است، لکن مصداقش مردد میان اقل و اکثر است، مثلاً:

۱- روزه یک ماه قمری واجب گردیده لکن مکلف شک می‌کند که این ماه سی روز است یا کمتر؟

۲- امر به طهارت شده برای نماز، یعنی غسلی انجام بده که رافع حدث و یا مبیح نماز باشد و یا وضو بگیر، مکلف شک می‌کند که

در جزئیات چیزی برای این غسل یا وضو؟ بدین معنا که اگر آن چیز محقق نشود آیا این غسل یا وضو رافع هست یا نه؟

- جناب شیخ، وظیفه مکلف را در اینجا احتیاط دانست و فرمود:

۱- براساس وضوح و روشن بودن امر، فرض بر منجز بودن تکلیفی است که معلوم بالتفصیل است و شک در تحقق تکلیف با بجا آوردن اقل است؟

۲- مقتضای اصل عدم تحقق و باقی بودن اشتغال ذمه، اکتفا نکردن به اقل و لزوم بجا آوردن اکثر است.

زیرا شرط حتمی در ابلاغ تکلیف، بیان است که از ناحیه شارع ابلاغ شده و مکلف نیز دریافت نموده است. و لذا مؤاخذه و کیفر بر ترک چیزی که تفصیلاً بیان گردیده قبیح نیست.

پس: چنانچه در تحقق تکلیف در خارج شک کنید، اصل عدم آن است، و عقل نیز حکم می‌کند که احراز چیزی که تفصیلاً دانسته شده، واجب است.

سپس فرمود:

آیا نمی‌بینی اگر نسبت به اجزائی که تکلیف تفصیلاً منجز است، شک در بجا آوردن آن پیدا کند، به مقتضای عقل و استصحاب بجا آوردن آن واجب است.

و اما حضرت امام خمینی (ره):

شک در اقل و اکثر را به سبب اشتباه موضوع را چنانکه شیخ فرمود ممکن دانسته و برای شبهه موضوعیه اقسامی قائل شده‌اند که احکام آن متفاوت است.

این اقسام عبارتند از اینکه:

۱- گاهی امر و نهی تعلق به چیزی پیدا می‌کنند که متعلق خارجی دارد، مثل: (اکرم العلماء) و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۸۹

(لا- تکرّم الفسّاق)، که حکم در این دو مثال متعلق به اکرام است و اکرام کردن و نکردن، متعلق به علما یا فاسقینی است که در خارج وجود دارند.

۲- و گاهی امر و نهی تعلق به چیزی پیدا می‌کنند، که دیگر متعلق ندارد، مثل: صلّ که امر به نماز است.

امر و نهی در صورت اول:

۱- یا به خود طبیعت که قابلیت تکرر را دارد تعلق می‌گیرند، مثل امر به پذیرائی عالم، و نهی از پذیرائی کردن طبیعت فاسق.

۲- یا اینکه به وجود محض که قابلیت تکرر ندارد تعلق می‌گیرند.

۳- یا به طبیعت ساری در افراد یعنی عموم استغراقی که عرفاً به امر و نهی‌های متعدد منحل می‌شود، تعلق می‌گیرند، مثل: اکرم کلّ عالم و لا تکرّم کلّ فسّاق

که این امر و نهی، عرفاً، به امر به اکرام این و آن، و نهی از اکرام این و آن منحل می‌شوند.

پس: اکرام هریک، واجبی مستقلّ از دیگری است و اگر مأمور بعضی را پذیرائی کرد امثال در آن بعضی محقق می‌شود و لکن در غیر آنها خیر محقق نمی‌شود.

۴- گاهی به عموم مجموعی تعلق می‌گیرند، مثل: اکرم مجموع العلماء.

در اینجا یک تکلیف وجود دارد که به مجموع علماء تعلق گرفته است و به تکلیف‌های متعدّد منحل نمی‌شود.

زیرا امثال امر، با پذیرائی همه آنها تحقق می‌یابد به نحوی که اگر یک نفر از آنها را پذیرائی نکند، اصلاً امثالی نکرده است، و لو بقیه را پذیرائی کند.

به هر حال:

- امر و نهی یا نفسی هستند: و یا غیری، چنانکه امرهای متعلق به اجزاء و شرایط و نهی‌های متعلق به موانع و قواطع غیری هستند.

- تمام اقسام تصوّر دارند، اگرچه برخی از آنها صرف تصور بوده و واقعیت ندارند. اما:

اینکه قاعده در تمام این اقسام اشتغال است یا برائت است و یا تفصیل؟ اختلافی است:

- برخی‌ها در تمام اقسام قائل به برائت‌اند، برخی‌ها نیز قائل به اشتغال شده‌اند، و لکن:

رای حق در این مقام قول به تفصیل است میان اقسام به اینکه:

۱- اگر امر نفسی به طبیعت مطلقه یا به عموم مجموعی تعلق گرفته باشد، هنگام شک در تحقق مأمور به و تردید امر میان اقل و

اکثر، به مقتضای قاعده اشتغال باید نسبت به مشکوک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۰

یعنی اکثر، امثال صورت گیرد زیرا فرض شده که حجّت تام بر آن اقامه گردیده است، و شک تنها در مقام امثال و بیرون آمدن از

تعهد است، که قاعده در مثل آن اشتغال است و باید علم به فراغ ذمه از تکلیف بدست آید.

۲- و اگر امر نفسی به چیزی به نحو عموم استغراقی تعلق گیرد، مثل: اکرام کل عالم.

محل اجرای قاعده برائت است. چرا؟

زیرا فرض شده که امر به عنوانی معلوم و روشن تعلق نگرفته که شک در مصداق آن و تحقق آن در مقام امتثال بوجود آمده باشد، بلکه در عموم استغراقی حکم متعلق به افراد است.

زیرا: لفظ (کل) برای اشاره به همه افراد است، گوئی مولی گفته:

- زید و بکر و عمرو را اکرام کن، و شک در اینست که آیا خالد عالم است یا نه؟

و لذا: مرجع این شک به شک و تردید در اقل و اکثر بازمی‌گردد.

بنابراین:

افرادی که می‌دانیم مصداق (کل عالم) هستند، اکرامشان واجب است، و فردی که مصداق بودن آن مشکوک است، در وجوب اکرام به او شک بوجود می‌آید و چون بر وجوب پذیرائی و اکرام او دلیلی اقامه نشده، کیفر کردن مکلف (مأمور) بدون بیان است، به خلاف اکرام مصداق معلوم، که کیفر مخالفت با آن بدون بیان نیست.

\* متعلق امر در دو مثالی که شیخ اعظم ذکر کرده‌اند چیست؟

عموم مجموعی است.

زیرا در آن مثالها، امر تعلق گرفته است به عنوان روزه‌ای که میان دو هلال قرار دارد و یا فعلی که مقید به رافع بودن برای حدث است.

پس حکم به لزوم احتیاط در این مثالها مطابق با قاعده است.

\* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به تعلق گرفتن نهی نفسی و غیره به چیزی چه می‌باشد؟

می‌فرماید:

۱- اگر نهی نفسی به چیزی تعلق گیرد، رأی حق اینست که مطلقا محل اجرای برائت است و تفاوتی ندارد که به صرف وجود تعلق بگیرد و یا به طبیعت مطلق و فرقی نمی‌کند که تعلق آن بصورت عموم استغراقی باشد یا عموم مجموعی.

زیرا: شک در محقق شدن صرف وجود بازگشت به شک در حلال و حرام بودن مشکوک دارد، به اینکه آیا بجا آوردن این

مصداق مشکوک یا طبیعت مطلق یا عموم استغراقی یا عموم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۱

مجموعی، حلال است یا حرام؟

در اینجا: الاصل، البراءة.

۲- اگر نهی غیره به چیزی تعلق گیرد، چنانکه در موانع و قواطع نماز چنین است در صورتی که مراد از مانع چیزی باشد که ضدیت با فعل دارد و نه اینکه مراد از آن (مانع)، عدم باشد، چرا که تقیید فعل به عدم معقول نیست، محل اجرای برائت است، حتی اگر مانع به گونه صرف وجود یا خود طبیعت یا مجموع وجودها باشد.

\* آیا به نظر حضرت امام اجرای برائت در این صور با اشکال روبرو نیست؟

چرا به نظر ایشان نیز اجرای برائت در همه صورتها با مشکل روبرو است؛ و لذا: در اجرای برائت در لباس مشکوک، نیازی به تحلیل نهی در حدیث: (لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه) [۲۱۹]، نیست.

البته: اگر مانع چیزی است که نبودن آن در فعل شرط است، در این صورت وضع مانع همان وضع شرط است که میان انحلال و

عدم آن تفصیل وجود دارد به اینکه:

- اگر به صورت صرف وجود یا خود طبیعت، یا عموم مجموعی اخذ شود، در تردید میان اقل و اکثر، اصل اشتغال است.  
- و اگر به صورت عموم استغراقی اخذ شود، به اینکه معنای حدیث که نماز مورد امر به آن مقتید شده اینست که: نماز در هیچ مصداق و فردی از کرک حرام گوشت نباشد.

پس: وقتی در مصداقی، شک بوجود آید که آیا از حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ اصل در آن، برائت از مقتید بودن نماز، به نبودن آن فرد از کرک در نماز می‌باشد.

زیرا: عموم استغراقی عرفا به نهی‌های متعدّد منحلّ می‌شود، و نسبت به آن چیزهائی که دلیل اقامه گردیده که از کرک حرام گوشت است، اجتناب واجب است، لکن مورد مشکوک، اجتناب ندارد، و عقاب بر آن، عقاب بلا بیان است.

- بعید نیست که شک در قاطع نیز چنین باشد، زیرا شک در قاطع به ضدیت شیء با هیئت اتصالی‌ای که در مرکب شرط است برمی‌گردد. پس وقتی شک در عارض گردیدن قاطع بوجود آید، برائت اجرا می‌شود. اگرچه اجرای برائت بدون اشکال نیست، البته اگر قائل شویم که هیئت اتصالی در مأمور به به صورت عنوان اخذ شده است. [۲۲۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۲

متن و أما القسم الثانی، و هو الشک فی کون الشیء قیدا للمأمور به:

فقد عرفت أنه علی قسمین؛ لأنّ القید قد یكون منشؤه فعلا خارجیا مغایرا للمقتید فی الوجود الخارجی كالطهارة الناشئة من الوضوء، و قد یكون قیدا متّحدا معه فی الوجود الخارجی.

أما الأول: فالکلام فیهِ هو الکلام فیما تقدّم [۲۲۱]، فلا تطیل بالإعادة.

أما الثانی: فالظاهر اتحاد حکمهما [۲۲۲].

و قد یفرّق بینهما: یالحاق الأول بالشک فی الجزئیة دون الثانی؛ نظرا إلى جریان العقل و النقل الدالّین علی عدم المؤاخذه علی ما لم یعلم من الشارع المؤاخذه علیه فی الأول؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم یعلم المؤاخذه علیه کان التکلیف به- و لو مقدّمة- منفیا بحکم العقل و النقل، و المفروض أنّ الشرط الشرعی إنّما انتزع من الأمر بالوضوء فی الشریعة، فینتفی بانتفاء منشأ انتزاعه فی الظاهر.

و أما ما کان متّحدا مع المقتید فی الوجود الخارجی کالایمان فی الرقبة المؤمنة، فلیس ممّا یتعلّق به وجوب و إلزام مغایر لوجوب أصل الفعل و لو مقدّمة، فلا یندرج فیما حجب الله [۲۲۳] علمه عن العباد. [۲۲۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۳۹۳

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۳

ترجمه

## و اما قسم دوم:

## اشاره

(و آن شک در اینست که آیا فلان شیء (مثلا طهارت) قید برای مأمور به (مثلا نماز) هست یا نه؟)

محققا در مطالب گذشته معلوم شد که قید بر دو قسمت است، زیرا:

۱- گاهی منشا قید یک فعل خارجی است که از نظر وجودی مغایر با مقتید است مثل طهارت (که قید نماز است) و ناشی از وضوء

است.

۲- و گاهی قید، قید (و یا صفتی) است که با مقید در وجود خارجی متحد است (مثل: ایمان در رقبه مؤمنه، و لکن مفهوما مغایرند). اما قسم اول: کلام در این قسم همان کلام در جزء خارجی است که حکم آن روشن شد. و اما قسم دوم: (که ایمان در رقبه مؤمنه است) علی الظاهر، حکمش با حکم قسم اول یکی است. و گاهی فرق گذاشته می‌شود بین این دو (طهارت و ایمان) به سبب الحاق قسم اول (یعنی طهارت برای نماز) به شک در جزئیت (که محلّ اجرای برائت است)، و حال آنکه قسم دوم (محلّ اجرای احتیاط است).

### (وجه این تفاوت:)

### اشاره

نظر به اینکه دلیل عقلی و نقلی دلالت دارند بر عدم عقاب و مؤاخذه بخاطر چیزی مؤاخذه بخاطر آن در قسم اول از جانب شارع معلوم نیست.

زیرا تکلیف به وجوب وضوء اگر علم بر مؤاخذه به سبب ترک آن، از جانب شارع نداشته باشیم، و لو (نفسی نبوده) و غیره است، به حکم عقل و نقل منفی و مرفوع است.

و فرض اینست که:

این شرط شرعی (یعنی طهارت)، انتزاع می‌شود از امر به وضوء در شریعت پس منتفی می‌شود به سبب انتفاء منشا انتزاعش علی الظاهر.

و اما قید (و یا صفتی) که در وجود خارجی با مقید متحد است، مثل ایمان در رقبه مؤمنه، از جمله اموری نیست که وجوب و الزام به آن مغایر و جدای از وجوب اصل فعل باشد و لو مقدمه.

پس: مندرج نمی‌شود در تحت آنچه خدای تعالی علمش را از عباد مستور داشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۴

متن و الحاصل: أَنَّ أدلّة البراءة من العقل و النقل إنّما تنفی الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك و العقاب المترتب علی تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً؛ فإنّ الآتی بالصلاة بدون التسليم المشكوك [۲۲۵] وجوبه معذور فی ترك التسليم؛ لجهله. و أمّا الآتی بالرقبة الكافرة فلم يأت فی الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتّى يكون معذورا فی الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

و بالجمله: فالمطلق و المقيد من قبيل المتباينين، لا الأقل و الأكثر.

و كأنّ هذا هو السرّ فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشكّ في الشرطيّة و الجزئيّة كالمحقق القميّ رحمهم الله في باب المطلق و المقيد: من تأييد استدلال العلامة رحمهم الله في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة «الاشتغال» [۲۲۶]، و ردّ ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتّى يستدعي العلم بالبراءة [۲۲۷]، بقوله:

وفيه: أنّ المكلف به حينئذ هو المرّد بين كونه نفس المقيد أو المطلق، و نعلم أنّا مكلفون بأحدهما؛ لاشتغال الذمّة بالمجمل، و لا يحصل البراءة إلّا بالمقيد - إلى أن قال -:

و ليس هنا قدر مشترك يقينيّ يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل: لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل، و لا تفارق

لهما، فلیتأمل [۲۲۸]، انتهى.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۵

ترجمه حاصل مطلب اینکه:

ادله برائت اعم از عقلی (مثل قبح عقاب بلا بیان) و نقلی (مثل رفع ما لا یعلمون) تنها کلفت و مشقت زیادی حاصله از فعل مشکوک و عقابی را که به سبب ترک آن مترتب می‌شود، به شرط انجام عملی که (قدر متیقن بوده) تفصیلاً معلوم الوجوب است نفی می‌کند.

زیرا انجام نماز بدون تسلیم (و زیادتی) که وجوبش بخاطر جهل مکلف مشکوک است، مکلف (در انجام نماز بدون زیادت) و ترک زیادت معذور است.

اما: اگر (این مکلف) رقبه کافره را آزاد کند (و در واقع رقبه مؤمنه واجب بوده باشد گویا در خارج هیچ کاری انجام نداده است) نه اینکه اقل را انجام داده و اکثر را برداشته باشد) زیرا که (علم اجمالی به وجوب احد الامرین داریم لکن) قدر متیقنی در میان نیست که بگوئیم علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی و شک بدوی، تا اینکه در آن زائد مجهول مشکوک معذور باشد، بلکه بطور کلی تارک مأمور به است (که رقبه مؤمنه باشد).

بطور خلاصه: مطلق و مقید از قبیل متباینین هستند و نه از قبیل اقل و اکثر، و گویا این همان سر مطلب است در آنچه برخی از قائلین به برائت مثل محقق قمی در باب مطلق و مقید، به هنگام شک در شرطیت و جزئیت فرموده و آن در تأیید (و دفاع) از استدلال علامه است که در نهایت می‌فرماید: هر کجا دو دلیل داشتیم که یکی مطلق و دیگری مقید بود، واجب است که به سبب قاعده اشتغال، مطلق را بر مقید حمل نموده و (به مقید عمل کنیم).

و در ردّ اعتراض کسانی که گفته‌اند ما هرگز به خصوص مقید علم به اشتغال ذمه از اصل نداشته (و موضوع این قاعده از اول امر مشکوک بوده) و یقین شغلی نبوده تا مستدعی برائت یقینیه (و یقین به فراغ ذمه) باشد، می‌فرماید:

اگرچه مکلف (نسبت به خصوص مقید اشتغال یقینی ندارد) و مردّد میان مطلق و مقید است، لکن نسبت به امر مجمل و کلی (که امرش دائر میان مطلق و مقید است) علم و یقین به شغل دارد و بلا-شک در چنین مواردی تحصیل فراغت یقینی نمی‌شود مگر با احتیاط، سپس می‌فرماید:

در دوران امر میان مطلق و مقید ما یک قدر مشترک متیقنی نداریم که بگوئیم این مقدار علی کلّ حال متیقن و ما زاد بر آن مشکوک است و اصل برائت جاری می‌شود.

زیرا جنس موجود در ضمن مقید منفک از او نیست، یعنی رقبه‌ای که در ضمن رقبه مؤمنه است به یک وجود در خارج موجود است و غیر قابل تفکیک و لذا آن حرفها در اینجا جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۶

## تشریح المسائل

### اشاره

\* تاکنون در رابطه با چه امری بحث می‌شد؟

در رابطه با علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر و شک در جزئیت خارجیه از قبیل شک در جزئیت سوره برای نماز بحث می‌شد که مقام اول از بحث را تشکیل می‌داد.



\* در این مقام که مقام دوم از بحث است پیرامون چه امری بحث می‌شود؟

پیرامون شک در جزئیت ذهنیه و به تعبیر بهتر شک در شرطیت و قیدیت یک امری برای مأمور به صحبت می‌شود. به عبارت دیگر:

تاکنون شک ما شک در جزئیت یک شیء برای مأمور به بود و لکن اکنون شک ما در شرطیت و یا قیدیت یک شیء است برای مأمور به.

به عبارت دیگر: شک ما در اینجا شک در جزء ذهنی است.

\* چه تفاوتی میان جزء با شرط و یا به عبارت دیگر جزء خارجی با جزء ذهنی وجود دارد؟

۱- جزء آن است که هم ذاتش داخل در مأمور به است، هم تقیید مأمور به آن داخل مأمور به است مثل: سوره برای نماز

۲- شرط آن است که ذاتش خارج از مأمور به است و لکن تقیید مأمور به به شرط داخل در خود مأمور به است، مثل: نماز نسبت به طهارت و وضوء.

یعنی وضو امری خارج از ماهیت صلاه است و لکن شرعا نمازی که مقید به این قید است، مأمور به است و نه مطلق نماز.

به چنین تقییدی جزء ذهنی گفته می‌شود، و به عبارت دیگر به اعتبار فوق، از شرط تعبیر می‌شود به جزء ذهنی.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (فقد عرفت انه علی قسمین؛ لآن...) چیست؟

اینست که: قید مشکوک بر دو قسم است.

۱- گاهی منشا آن یک فعل خارجی است. مثل وضو که در خارج به وجودی مستقل و جدای از ذات المقتید موجود است و منشا انتزاع قید طهارت باطنیه است که همراه با نماز است.

۲- و گاهی از اموری است که در وجود خارجی با ذات مقید اتحاد دارد و به قول اهل منطق به حمل شایع صناعی قابل حمل است. یعنی: در خارج به یک وجود موجودند و رابطه این همانی دارند مثل: رقبه مؤمنه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۷

\* مراد از (اما الاوّل: فالکلام فیه هو الکلام فیما تقدّم...) چیست؟

بیان حکم و حساب و کتاب قسم اول از دو قسم مذکور است و لذا شیخ می‌فرماید:

- به نظر ما شک در شرطیت در قسم اول مثل شک در آن جزئیت است که دارای چهار مسئله بود و هر کدام دارای حکمی بودند. و لذا در اینجا نیز همان چهار مسئله مطرح است و همان احکام جاری و ساری است.

\* پس مراد از (و اما الثانی: فالظاهر اتحاد حکمهما) چیست؟

نظر جناب شیخ است، مبنی بر اینکه، حکم این قسم نیز مثل حکم قسم اول است، و لذا هر دو قسم را به باب اقل و اکثر ملحق ساخته، نسبت به اقل که قدر متیقن است حکم به وجوب صادر کرده آن را عمل می‌کنیم و نسبت به ما زاد که همان اکثر و یا جزء مشکوک باشد اصل برائت جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

الشک فی الشرطیه مثل الشک فی الجزئیة الخارجیه است و لذا ما می‌توانیم نسبت به ما زاد و یا جزء مشکوک اصل برائت جاری کنیم چه از قسم اول باشد و چه از قسم دوم.

\* پس مراد از (و قد یفرق بینهما: بالحق الاوّل بالشک فی الجزئیة... الخ) چیست؟

اینست که: برخی در اینجا قائل به تفصیل شده میان قسم اول و دوم تفاوت قائل شده‌اند به اینکه:

قسم اول را همچون شیخ به باب اقل و اکثر ملحق ساخته، قدر متیقن را که اقل است عمل نموده و نسبت به ما زاد و یا جزء

مشکوک براءت جاری کرده‌اند.

\* دلیلشان بر حکم مزبور چیست؟

می‌گویند:

۱- درست است که وجوب وضو مقدمه‌ای است برای وجوب نماز، لکن چنانکه در جای خود ثابت شده هر یک از جانب شارع امر مخصوص به خود را دارند.

یعنی: دو وجوب به دو عمل تعلق گرفته است، منتهی یکی از این دو عمل که نماز باشد وجوبش از سنخ وجوب استقلال‌لی نفسی است، و عمل دیگر که وضو باشد وجوبش تبعی است.  
حال:

۱- به احد الوجوبین که وجوب نماز باشد یقین داریم و لذا بدان عمل می‌کنیم.

نسبت به ما زاد که وجوب وضو باشد شک داریم و لذا عقلا و نقلا در آن براءت جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۸

\* چرا براءت عقلی جاری می‌شود؟

می‌گویند: عقل می‌گوید: عقاب بلا بیان قبیح است.

۱- عقاب بلا بیان عقلا قبیح است.

۲- در ما نحن فیه عقاب نسبت به وضو بلا بیان است.

پس: ما آزادیم و در آن براءت جاری می‌کنیم

\* براءت نقلی چرا؟

۱- شرع فرموده: رفع ما لا یعلمون، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

۲- در ما نحن فیه ما نسبت به وجوب وضو علم نداریم.

پس: وجوب و در نتیجه مؤاخذه از آن مرفوع است.

حاصل مطلب اینکه می‌گویند:

۱- ما نمی‌دانیم یک عمل واجب است که نماز باشد یا دو عمل که نماز و وضو باشد؟

۲- این دوران امر بین اقل و اکثر است.

۳- به اقل که وجوب نماز است و قدر متیقن است عمل می‌کنیم و اکثر را که مشکوک است ترک می‌نمائیم.

\* چه نتیجه‌ای بر نفی وجوب وضو در اینجا مترتب است؟

۱- از امر شرعی به وضو، شرائط شرعی‌ای نشئت می‌گیرد.

۲- وقتی ما زیربنای این شرایط را که اصل امر به وضو است زدیم، شرایط مزبور را هم از بین برده‌ایم.

پس: شرطیت وضو را هم از بین برده و منتفی کرده‌ایم.

حال: هر جا که شک ما در شرطیتی از قبیل شرطیت مذکور باشد، حکم همان است که گفته شد، اقل را انجام داده، اکثر را نفی می‌کنیم.

\* مراد از (و اما ما کان متحدا مع المقتید فی الوجود الخارجی کالایمان ... الخ) چیست؟

بیان حکم قسم دوم است و لذا قائلین به تفصیل می‌گویند:

۱- سلّمنا که در واقع مقتید یعنی رقبه مؤمنه واجب باشد، و لکن مؤمنه وجودا جدای از رقبه نیست.

یعنی: این گونه نیست که اصل عتق رقبه یک وجود علی حده داشته باشد و عتق رقبه مؤمنه هم یک وجود تا قید ایمان نیز مثل قید وضو واجب باشد، تا اینکه ما بگوئیم دوران امر بین اقل و ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۳۹۹ اکثر است و نسبت به ما زاد براءت جاری می کنیم.

پس: در اینجا یک وجوب وجود دارد که ما نمی دانیم به عتق مطلق رقبه تعلق گرفته است یا به عتق رقبه مؤمنه؟ و لذا: این مورد از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام، که یک وجوب واقعی در میان است و لکن متعلق آن مردد است.

در نتیجه: در چنین مواردی باید احتیاط کرد و مقتید را اتیان نمود تا جامع هر دو احتمال باشد. پس: این گونه موارد، داخل در باب اخبار براءت نیست، چرا که به وجوب احد الامرین علم داریم در حالی که قدر متیقنی هم وجود ندارد.

یعنی: این گونه نیست که ما بگوئیم: علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. بلکه اگر در واقع مقتید واجب بوده است و ما مطلق را امثال کنیم، گویا هرگز عملی را انجام نداده ایم. این همان سر مطلب است در اینکه چرا قسم اول به اقل و اکثر ملحق شد و قسم دوم به متباینین.

### تلخیص المطالب

\* حاصل و خلاصه تفصیل مذکور در یک گفتمان ساده چیست؟

قائلین به تفصیل می گویند:

اگر آن جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد، محل اجرای اصل براءت است و اگر چنین جزئی منشا خارجی ندارد، محل اجرای اصل احتیاط است.

فی المثل: شما نمی دانی که مولی نماز با طهارت می خواند و یا اینکه طهارت شرط نماز نیست؟

اگر نماز با طهارت بخواهد باید با انجام یکی از اعمال سه گانه غسل، یا وضو و یا تیمم طهارت را تحصیل کرده، نماز با طهارت خواند.

حال اگر بگویند: من نمی دانم که آیا باید دو عمل را در اینجا انجام بدهم و یا یک عمل را؟ آیا نماز با وضو و یا نماز تنها؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۰

به او می گوئیم: نمازش که قدر متیقن و قطعی است باید انجام شود و لکن در آن یکی که مشکوک است یعنی وضو، براءت جاری کرده، آن را برمی داریم، همان طور که در رابطه با نماز ۹ جزئی و یا ۱۰ جزئی بحث گذشت.

\* از او می پرسیم شما وضو را برداشتید و حال آنکه طهارت شرط است؟

می گویند: وقتی منشأ انتزاع را که یک عمل خارجی مثل وضوء است با براءت برداشتیم امر انتزاعی که طهارت باشد، خودبه خود برداشته می شود.

به عبارت دیگر: وقتی وضو برداشته شد، دیگر طهارت شرطیت نخواهد داشت.

سپس می گویند: اگر این شرط مشکوک منشا خارجی نداشته بلکه صفتی است متحد الوجود با موصوف فی المثل: شارع بگوید: اعتق رقبه مؤمنه.

آیا برای تحصیل ایمان رقبه باید یک عمل خارجی مستقل انجام داد، یا اینکه صفت ایمان وجودا متحد با وجود خود رقبه است؟

آیا همان‌طور که در نماز اول وضو گرفته تحصیل طهارت می‌کردیم و سپس نماز می‌خواندیم در اینجا نیز باید دو عمل انجام داده بگوئید این عتق رقبه، این هم ایمانش؟  
قطعا این‌گونه نیست و چنین امری امکان ندارد.  
در چنین موردی:

اگر شما بروید رقبه کافر، آزاد کنید درحالی که عتق رقبه مؤمنه واجب بوده هیچ کاری انجام نداده‌اید، نه اینکه اقل را انجام داده و اکثر را برداشته باشید. خیر، اصلا کاری انجام نداده‌اید. عینا مثل متباینین که نمی‌دانیم ظهر واجب است یا جمعه؟  
که اگر من ظهر بخوانم و در واقع جمعه واجب بوده باشد، نمازی نخوانده‌ام به خلاف نماز ۹ جزئی و ۱۰ جزئی در بحث اقل و اکثر، که قدر متیقن را انجام می‌دهیم و ما زاد را نفی می‌کنیم.

\* حاصل مطلب این حضرات قائلین به تفصیل چیست؟

اینست که: اگر شک کنید در جزء خارجی، علم اجمالی تو منحل می‌شود به اقل و اکثر و یا متیقن و مشکوک، که متیقن را انجام داده و در مشکوک براءت جاری می‌شود و اگر شک شما در جزء ذهنی باشد، مثل طهارت خود دو صورت دارد: یا این جزء مشکوک منشا خارجی دارد و یا اینکه ندارد.

اگر این جزء مشکوک منشا خارجی داشته باشد، مثل طهارت که منشا آن وضوء است باز هم علم اجمالی شما منحل می‌شود به یک متیقن و یک مشکوک به شک بدوی و اگر این جزء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۱

مشکوک منشا خارجی نداشته باشد بلکه خود یک صفت متحد الوجود با موصوف باشد، کالمتباینین است.

در این مورد باید احتیاط کرد و اکثر را انجام داد.

\* بیان علامه در نهایت الوصول در این زمینه چیست؟

فرموده است:

هرجا که ما دو دلیل داشته باشیم که یکی مطلق و دیگری مقید باشند، باید مطلق را حمل بر مقید کنیم، سپس استدلال نموده است به قانون احتیاط و می‌گوید: این حمل از باب احتیاط و به حکم عقل است، بدین معنا که: الاشتغال یقینی، يستدعی الفراغ یقینی.

در اینجا نیز، ما علم به اشتغال ذمه خود داریم و لذا باید کاری بکنیم و عملی را انجام دهیم که یقین به فراغت از ذمه خود حاصل کنیم و این میسر نیست مگر با انجام مقید.

\* چه اشکال و اعتراضی به این بیان علامه شده است؟

گفته‌اند: جناب علامه: ما در اینجا نسبت به خصوص مقید علم و یقین به اشتغال ذمه نداشته‌ایم تا مستدعی فراغت یقینی باشد و لذا استدلال شما ناتمام است.

\* مراد از (و کانّ هذا هو الشر فیما ذکره بعض القائلین بالبراءة ... الخ) چیست؟

دفاع محقق قمی (ره) است در کتاب قوانین از استدلال علامه و ردّ اعتراض مذکور، و لذا می‌فرماید:

اگرچه ما نسبت به خصوص مقید، اشتغال یقینی نداریم، لکن نسبت به امر مجمل و کلی که امرش دائر است میان مطلق و مقید علم و یقین به اشتغال داریم.

لذا: در چنین مواردی باید احتیاط نمود و تحصیل فراغت یقینی نمود.

سپس می‌فرماید: در دوران امر میان مطلق و مقید ما یک قدر مشترک متیقنی نداریم تا بگوئیم این مقدار متیقن و ما زاد بر آن مشکوک است، تا در آن براءت جاری می‌کنیم، چرا که:

آن جنس موجود در مأمور به مقید، از او جدا نمی‌شود، یعنی: رقبه در عالم خارج همان مؤمنه است و مؤمنه همان رقبه. در پایان به این نکته اشاره می‌کنیم که: چرا جناب میرزا که خود در باب شک در شرطیت و جزئیت، برائتی شده است وقتی به شرطها و قیدهای می‌رسد که از قبیل مطلق و مقید است، احتیاطی می‌شود؟ سر مطلب همان است که می‌گوید: مطلق و مقید از قبیل متباینین اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۲  
 متن هذا، و لكن الإنصاف: عدم خلو المذكور عن النظر؛ فإنه لا بأس بنفي القيود المشكوكه للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل؛ لأن المنفى فيها الإلزام بما لا يعلم و كلفته، و لا ريب أن التكليف بالمقيد مشتمل على كلفه زائده و إلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق و إن لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، و لا- فرق عند التأمل بين إتيان الرقبه الكافره و إتيان الصلاة بدون الوضوء.

مع أنّ ما ذكر [۲۲۹]- من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء و اتحادهما في الرقبه المؤمنه- كلام ظاهرى؛ فإن الصلاة حال [۲۳۰] الطهاره بمنزله الرقبه المؤمنه في كون كل منهما أمرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط. و أما وجوب إيجاد الوضوء مقدمه لتحصیل ذلك المقيد في الخارج، ۱- فهو أمر يتفق بالنسبه إلى الفاقد للطهاره، و نظيره قد يتفق في الرقبه المؤمنه؛ حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصیلها في الخارج، بل قد يجب السعى في هدايه الرقبه الكافره إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها و انحصر الواجب في العتق. و بالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضى بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجى، بل قد يتفق و قد لا يتفق.

۲- و [۲۳۱] أما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجى على الفاقد له، فالفرق بين الشروط فاسد جدا. فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباینین.

و أما ما ذكره المحقق القمى رحمه الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة و الاحتياط [۲۳۲]:  
 من إجراء البراءة حتى في المتباینین، فضلا عن غيره، فراجع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۳  
 ترجمه

### (مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم:)

#### اشاره

أما انصاف اینست که:

وجه الفرق مذکور خالی از اشکال نیست، چرا که در نفی قیود مشکوکة برای مأمور به به واسطه ادله برائت، عقلا و نقلا اشکالی وجود ندارد.

زیرا در حقیقت آنچه که در آن نفی شده الزام به چیز نیست که معلوم نیست (و بیانی در مورد آن نرسیده است). و تردیدی وجود ندارد که تکلیف به مقید مشتمل است بر کلفتی زائد، و الزام و اجبار زائدی نسبت به آنچه در تکلیف مطلق وجود دارد، اگرچه مقید موجود در خارج (مثلا- صلاة با طهارت یا رقبه مؤمنه) عملا زیادتیر از مطلق موجود در خارج نیست. و در صورت اندیشه و تأمل (متوجه می‌شوید که) فرقی میان انجام عتق رقبه کافره و انجام نماز بدون وضوء وجود ندارد.

مضافاً به اینکه: آنچه از تغایر منشا حصول این شرط (طهارت)، در صورتی که این شرط (در رابطه) با وضوء باشد و اتحاد این دو در رقبه مؤمنه، کلامی ظاهری است، زیرا نماز در حال طهارت به منزله رقبه مؤمنه است در اینکه هر یک از این دو امر واحدی است در مقابل فردی (از صلاۀ و رقبه) که فاقد این شرطاند.

و امّا وجوب ایجاد وضوء به عنوان مقدمه‌ای برای تحصیل آن مقید (یعنی صلاۀ با طهارت) در خارج، امری است که نسبت به (کسی که) فاقد طهارت است اتفاق می‌افتد (و الا- کسی که طهارت دارد نیازی به حصول دوباره آن ندارد)، و شبیه این مطلب گاهی در رقبه مؤمنه اتفاق می‌افتد، از این جهت که گاهی برخی مقدمات برای تحصیل مأمور به (رقبه مؤمنه) در خارج واجب‌اند، بلکه گاهی تلاش و کوشش در هدایت رقبه کافره برای (بدست آوردن) ایمان، در صورت امکان واجب می‌شود، در صورتی که غیر از آن رقبه کافره، رقبه‌ای یافت نشود و واجب نیز در عتق منحصر است (که این کلفت زائده است). بطور خلاصه:

پس امر (مولی) به مأمور به (مثل: نماز) که مشروط به چیزی است (مثل طهارت) فی حدّ ذاته ایجاد یک امر زائدی را که در وجود خارجی مغایر با مأمور به است، اقتضا و ایجاب نمی‌کند، بلکه این امر خارجی گاهی مورد نیاز است و گاهی نه (چه در باب صلاۀ مع الطهاره و چه در باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۴  
عتق رقبه مؤمنه).

و امّا دارنده این شرط (یعنی کسی که دارای طهارت است و وضوء دارد)، چیزی بر وجود خارجی عملش نسبت به کسی که فاقد این شرط است (و طهارت ندارد) نمی‌افزاید (بلکه هر دو در خارج فقط یک عمل انجام می‌دهند). پس: فرق گذاشتن میان این شروط (طهارت در صلاۀ و ایمان در رقبه) جدا فاسد و نادرست است. پس: تحقیق اینست که: حکم (الشک) فی الشرط، در تمام اقسامش (که برخی منشا خارجی دارند و برخی نه) یکی است، چه ما این شک در شرطیت را به شک در جزئیت ملحق کرده (برائت در آن جاری کنیم) و یا به متباینین ملحق کرده (و قاعده اشتغال جاری کنیم) بلکه (عمده اینست که: این شروط را جدا از هم حساب نکنیم).

و امّا مطلبی را که مرحوم محقق قمی در تأیید مرحوم علامه فرمود (یعنی: حمل المطلق علی المقید) منطبق نیست با آنچه ایشان در باب برائت و احتیاط فرموده است، از جمله اجرای برائت حتی در متباینین، چه رسد به غیر متباینین، پس به قوانین ایشان رجوع و مطالعه کنید.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل و خلاصه رأی شیخنا در مواردی که گذشت چه بود؟

این بود که همه موارد مذکور محلّ اجرای اصالة البراءة است، چه شک ما در جزء خارجی باشد، چه شک ما در جزء ذهنی باشد و چه این جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد و چه منشا خارجی نداشته باشد.

چرا؟ زیرا: در تمام موارد مزبور علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک متیقّن و یک مشکوک به شک بدوی، که تقریر آن بزودی خواهد آمد.

\* قائلین به تفصیل در این مسئله چه کردند؟

مشروط را به دو قسم تقسیم نمودند:

یک قسمت را به اقل و اکثر ملحق ساخته، نسبت به ما زاد برائت جاری کردند یک قسمت را به متباینین ملحق نمودند و در آن احتیاط کردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۵

\* قبل از بیان نظر شیخ در اینجا مقدمه بفرمائید اقل و اکثر به لحاظ کم و کیف بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- اقل و اکثر کمی ۲- اقل و اکثر کیفی.

- اقل و اکثر کمی در رابطه با اجزاء خارجیّه است، مثل سوره نسبت به نماز.

- اقل و اکثر کیفی در رابطه با شرائط و قیود یا اجزاء ذهنیه است.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و لكن الانصاف: عدم الخلو المذكور ... الخ) چیست؟

اینست که: این وجه الفرق میان قسم اول و دوم ناتمام بوده و به نظر ما هر دو قسم محلّ اجرای برائت است. چرا که مشروط با مشروط فرقی ندارد.

چه صلاه با طهارت واجب شود، چه رقبه با ایمان واجب شود، تفاوتی نمی کند و در هر دو صورت اصل برائت جاری می شود. هم ادله برائت اعم از عقل و نقل در ما نحن فیه و نسبت به شرط مشکوک جاری می شود، هم حکمت این ادله در اینجا ساری است.

و اما جریان اصل برائت بدین خاطر است که، عقل می گوید:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- در ما نحن فیه، نسبت به شرط و قید زائد بیانی نیافتیم.

پس: عقاب بخاطر قید و شرطی که بلا بیان است قبیح است و لو در واقع واجب بوده باشد.

و اما جریان حکمت این ادله در ما نحن فیه بخاطر اینست که:

۱- ادله برائت چه عقلی و چه نقلی به منظور رفع کلفت و برداشتن مضیقه از مکلف صادر شده است.

۲- تکلیف به مقتید با قیودی که دارد کلفت و مشقت زانده است، گرچه عمل خارجی بدون این قید و یا با آن یکی است.

نتیجه: این مشقت زانده با ادله برائت رفع می شود. و لذا مناط این ادله هم در اینجا وجود دارد.

خلاصه اینکه:

فرقی که حضرات بین نماز نسبت به وضو با رقبه نسبت به ایمان گذاشتند به نظر شیخ اعظم قابل قبول نیست و لذا در تبیین بیان ایشان می گوئیم در اینجا:

- یک امر و وجوب بیشتر وجود ندارد و آن نسبت به نماز است، و لکن نسبت به وضو امری و وجوبی در کار نمی باشد و الا تحصیل حاصل خواهد بود.

- در ما نحن فیه نیز وضع چنین است، یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۶

۱- گاهی مکلف دارای یک رقبه مؤمنه است و یک امر هم بیشتر ندارد و آن عتق رقبه مؤمنه است چنانکه گاهی هم مکلف فاقد وضوء است و تحصیل آن از باب مقدمه است.

حال:

- این مکلف ممکن است مقدمات دیگر را هم فاقد باشد که باید آنها را نیز تحصیل کند و لکن بطور کلی یک امر دارد و آن امر

هم خطاب به صلاه مقید به این قیود است چنانکه اگر مکلف رقبه مؤمنه ندارد باید با پول آن را خریداری کند اگر در شهرش وجود ندارد برود از دیگر مناطق خریداری کند، گاهی عبد مؤمنی پیدا نمی‌شود، و مکلف باید برود عبد کافری را مؤمن کرده، پس از آن آزاد سازد.

اما پس از تحصیل همه این مقدمات یک امر در کار است که به عتق رقبه با قید ایمان تعلق گرفته است.

در نتیجه: با این محاسبات، تفاوتی میان قسم اول و دوم وجود ندارد و لذا: یا باید هر دو قسم را به اقل و اکثر ملحق سازیم چنانکه قول حق همین است و یا اینکه هر دو را به متباینین ملحق سازیم و نیازی به تفصیل نیست.

\* عبارة اخرای رأی شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ از دو طریق به بیان مطلب پرداخته است:

۱- هدف ادله برائت رفع کلفت و مشقت از دوش مکلف است.

حال: اگر شک مکلف، شک بدوی باشد، بطور کلی آن را برمی‌دارد.

فی المثل: اگر شک کند که دعا عند الھلال واجب است یا نه؟ اصل برائت می‌گوید (نه) و اگر شک او در باب اقل و اکثر باشد، کلفت زائد را برمی‌دارد. چرا که اجمالا می‌داند که یا اقل واجب است یا اکثر؟ اقل قدر متیقن است، پس ما زاد را برمی‌دارد. چه این کلفت کمی باشد و چه کیفی.

\* در چه مواردی اصل برائت کلفت کمی را برمی‌دارد؟

در دو مورد کمیت زائد را برمی‌دارد، فی المثل:

۱- هنگام شک در نماز نه جزئی و ده جزئی، اصل برائت اکثر و یا ما زاد کمی را برمی‌دارد.

۲- هنگام شک در مشروطی که منشا خارجی دارد مثل نماز با طهارت که وضوء می‌خواهد.

باز اصل برائت کلفت کمی زائده را برمی‌دارد. چرا که نمی‌دانیم باید دو عمل انجام بدهیم که یکی نماز باشد یکی هم وضو و یا اینکه یک عمل انجام دهیم که همان نماز باشد؟

اصل برائت می‌گوید: نماز را که قدر متیقن است انجام بده و لکن وضو را که مشکوک است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۷

ما زاد کمی رها کن.

یعنی: همان‌طور که در مباحث قبلی وجوب سوره را برمی‌داشت، در اینجا نیز وجوب وضوء را برمی‌دارد. با این تفاوت که وضو در اینجا محصل طهارت است.

\* اصل برائت در چه مواردی کلفت کیفی را برمی‌دارد؟

در مواردی مثل مورد اخیر که بحث از عتق رقبه مؤمنه بود، زائده کیفی را برمی‌دارد.

فی المثل: شما شک می‌کنی که عتق رقبه مطلقش واجب است چه کافره چه مؤمنه و یا اینکه مقیدش که رقبه مؤمنه است؟

قطعا تکلیف به مطلق از نظر ضیق و سعه با تکلیف به مقید متفاوت است اگرچه پیکره خارجی مقید چیزی از پیکره خارجی عبد غیر مؤمن زیادتر ندارد. بلکه هریک را که آزاد کنی می‌گوئی: انت حرّ فی سبیل اللّٰه.

پس پیکره خارجی عتق رقبه کما فرقی نمی‌کند و لکن کیفا متفاوت است. یعنی اگر مولی مطلق را واجب کرده باشد نسبت به مقید بار سنگین‌تری برعهده مکلف است، چرا که مقید در بند کشیده با قیدی مشخص است و فشار و کلفت آن در یک جهت است و حال آنکه در مطلق ممکن است در جهات مختلفه باشد.

خلاصه اینکه: ایمان در رقبه، کلفت زائده کیفی است و چنانچه مکلف شک کند که مولی عتق مطلق رقبه را خواسته یا عتق رقبه



مؤمنه را؟

برائت می‌گوید: مطلق رقبه قطعی و قدر متیقن است و باید آزاد شود و لکن ما زاد بر آن را که قید مؤمنه باشد نادیده بگیریم. پس: ما زاد بر قدر متیقن با جریان برائت برداشته می‌شود چه این ما زاد کمی باشد و چه کیفی و اما طریق دوم حضرت شیخ (ره) در بیان مطلب مورد نظر اینست که می‌فرماید: بدانید که در ما نحن فیه اصلا زیادت کمیّه وجود ندارد بلکه هرچه هست همان زیادی کیفی است بلکه اگر زیادی کمی وجود داشته باشد که دارد مربوط به آن قسم اول بود که ما شک می‌کردیم نماز با سوره واجب است یا بی سوره؟

اما در اینجا یعنی دو مثال طهارت و مؤمنه هر دو محتمل الکیفیه هستند، چرا که نه رقبه با ایمان در خارج دو شیء است و نه نماز با طهارت.

پس: اگر شما در آن مثال یعنی صلاّه با طهارت، با جریان برائت ما زاد کیفی را که طهارت است برمی‌دارید در این مثال هم مؤمنه را که ما زاد کیفی است بردارید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۸

منتهی با این تفاوت که وضو منشا آن طهارت است و یک عمل خارجی است که مربوط به وجوب نماز نیست، بلکه وجوب نماز یک وجوب است که یا روی مطلق نماز نشسته و یا به صلاّه مقید تعلق گرفته است و حال آنکه وضو در همه جا واجب نیست، در برخی از جاها وجوب به آن تعلق می‌گیرد و در برخی جاها نه.

فی المثل: آقای زید دارای وضو و طهارت است، وقت نماز داخل می‌شود، مولی به او می‌فرماید: برخیز و نماز با طهارت بخوان، آیا زید نیاز به وضو دارد؟ قطعاً نه چون که تحصیل حاصل است.

پس: امر به صلاّه مستلزم امر به وضو نیست چرا که وضو قد یتفق و قد لا یتفق.

حاصل اینکه: وقتی مولی نماز با سوره می‌خواهد، باید نماز با سوره خواند و لکن در امر به صلاّه، گاهی صلاّه نیاز به تحصیل طهارت دارد باید برود وضو بگیرد، لکن گاهی نیاز به تحصیل طهارت ندارد، چرا که وضو و طهارت دارد. حال: این قد یتفق و قد لا یتفق، در مثال رقبه مؤمنه نیز متصوّر است.

فی المثل: مولی فرموده اعتق رقبه مؤمنه، در اینجا دو صورت وجود دارد:

۱- گاهی مکلف دارای چند رقبه مؤمنه است به یکی می‌گوید: انت حرّ فی سبیل اللّٰه. در اینجا یک عمل صورت گرفته و نه دو عمل

۲- گاهی هم هرچه رقبه دارد کافره است و رقبه مؤمنه ندارد بلکه هرچه دارد رقبه کافره است.

در نتیجه: به راه افتاده در بازار به دنبال رقبه مؤمنه گشته، پول می‌دهد و یک رقبه مؤمنه خریداری کرده و به او می‌گوید: انت حرّ فی سبیل اللّٰه. آیا این یک کار و عمل اضافی نیست؟ قطعاً چرا.

حال: اگر مولی عتق مطلق رقبه را بر او واجب کرده بود، طرف کافره نیز در منزلش داشت یکی را آزاد می‌کرد، و لکن چون مقید را واجب کرده، او باید یک عمل ما زاد انجام دهد.

پس: همان‌طور که وضو قد یتفق و قد لا یتفق، مؤمنه نیز قدر یتفق و قد لا یتفق.

در نتیجه: تفاوتی در این دو مثال یعنی صلاّه با طهارت و رقبه با ایمان وجود ندارد، در هر دو مثال از حیث کیف کلفت زائده وجود دارد و نه از حیث کم.

پس: در هر دو باید برائت جاری کرده، ما زاد را برداشته و اصل را انجام دهد.

\* پس مراد از (و اما ما ذکره المحقق القمی (ره) فلا ینطبق علی ما ذکره ... الخ) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۰۹

پاسخ جناب شیخ است به آقای محقق قمی (ره) که در تأیید حرف علامه (ره) فرمود: بله باید مطلق را حمل بر مقید کنیم، یعنی رقبه را حمل کنیم به رقبه مؤمنه چرا که مقتضای قاعده اشتغال اینست که: احتیاط کرده، رقبه مؤمنه را آزاد نمود و لذا شیخ اعظم می‌فرماید:

سخن جناب قمی باعث تعجب و شگفتی ماست، چرا که ایشان، در متباینین قاعده اشتغال را جاری نکرد و حال آنکه همه، حتی خود ما هم در متباینین احتیاطی هستیم، و لکن در بحث دوران امر بین المطلق و المقید، قاعده اشتغال جاری کرده، حکم به احتیاط می‌نماید.

این حکم جناب قمی درست نبوده و اینجا محلّ اجرای اشتغال نیست، بلکه جای اجرای اصل براءت است. زیرا صحبت از کیف ضعیف و شدید است، کیفی که سنگینی بیشتری دارد و این سنگینی بیشتر کلفت و مشقت زیادی بر مکلف است، که باید نسبت به آن براءت جاری نمود.

\*\*\*

### نکته‌ها:

حضرت شیخ: در مسئله شک در جزء ذهنی، یعنی قید بودن چیزی برای مأمور به، پس از تقسیمات مربوطه و پاسخ به اشکالات فرمود:

(ظاهراً حکم شک در جزء خارجی و جزء ذهنی یکی است)

آما: حضرت امام خمینی (ره) با نظر جناب شیخ در این مسئله موافق بوده می‌فرماید نسبت به شرط مشکوک، براءت عقلی جاری می‌شود، لکن این مدّعی را با توضیح بیشتری به اثبات رسانده می‌فرماید:

آما بحث در مورد تردید امر میان مطلق و مشروط، همان بحث در اقلّ و اکثر در مرکب است.

یعنی نسبت به شرط مشکوک، براءت عقلی جاری می‌شود، خواه منشا انتزاع شرطیت، چیزی باشد که در وجود خارجی مباین با مشروط است مثل طهارت در نماز که منشا آن وضو است. و یا چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان در رقبه.

آما: اجرای براءت عقلی در مورد چیزی که منشا انتزاع شرطیت گردیده و مباین با مشروط است، ظاهر و آشکار است.

زیرا انگیزه امر نسبت به مقید تفصیلاً معلوم است، چه تعلق امر به آن مقید بدون شرط باشد و چه تعلق امر به آن مشروط باشد، درحالی که تقید و اشتراط یا قید و شرط مورد شک قرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۰

گرفته باشد، که مورد جریان براءت عقلی است.

آما اگر منشا انتزاع شرطیت، چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان نسبت به رقبه، ممکن است گفته شود که اصل، وجوب احتیاط است چرا که تردید میان مطلق و مقید به متباینین برمی‌گردد.

\* مراد امام از مطلب اخیر چیست؟

قبل از بیان مراد و توضیح مطلب باید دو مقدمه‌ای را که ایشان آورده است مورد ملاحظه قرار دهیم:

۱- مناظ و ملاک در انحلال علم اجمالی اینست که: بعضی از اطراف آن معلوم تفصیلی باشد و بعضی دیگر مورد شک ابتدائی، مثل تردید میان اقلّ و اکثر در اجزاء

بنابراین: در تردید میان مطلق و مقیدی که وجوداً متحداً مثل رقبه و رقبه مؤمنه، باید در انحلال علم اجمالی برگردیم به علم تفصیلی به وجوب مطلق رقبه، و شک در اعتبار مؤمن بودن رقبه.

۲- تحقیق در باب کلی طبیعی به نظر برخی، اینست که: کلی طبیعی در خارج تنها با وصف کثرت و تباین تحقق پیدا می‌کند. یعنی: برای افراد کلی در خارج، جامعی وجود ندارد، بلکه جامع تنها یک امر عقلی ذهنی است و نه خارجی و گرنه اگر جامع خارجی وجود داشته باشد، مستلزم گفتار آن مرد همدانی است که با شیخ الرئیس در همدان ملاقات کرد و معتقد بود، کلی با وصف وحدت در خارج موجود است [۲۳۳].

بنابراین: در آنچه ما در آن بحث می‌کنیم؛ رقبه در ضمن کفار در خارج مابین با رقبه مؤمن است. با توجه به این دو مقدمه روشن می‌شود که علم اجمالی منحل نمی‌شود، چرا که رقبه مطلق به عنوان رقبه، جامع میان دو طرف است که در خارج تحقق ندارد، و در خارج تنها رقبه مؤمن و رقبه کافر وجود دارد که نسبت به یکدیگر متباین هستند. پس: امر دایر میان متباینین است که در آن احتیاط واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۱

\* آیا این نتیجه مورد تأیید امام خمینی (ره) می‌باشد؟

می‌فرماید: این بیان نهایت تقریب قول قائلین به وجوب احتیاط است و لکن این تقریب رد شده است، چرا که در مقدمه خلط و آمیزش واقع شده است.

چرا؟ زیرا: رأی تحقیقی در باب کلی طبیعی اینست که: آن کلی طبیعی به ذات خودش در خارج موجود است، لکن با وصف کثرت و نه تباین، چون طبیعی، خود ماهیت است و ماهیت به تبع وجود در خارج موجود است و از آن جهت که در ذات خود نه واحد است و نه کثیر و نه کلی است و نه جزئی؛ با واحد، واحد است و با متکثر، متکثر. پس: طبیعی با هر فردی به تمام ذات خود موجود است و با کثرت افراد کثیر می‌شود.

فی المثل: تقی انسان است، محمد انسان است علی انسان است، اگرچه در مصداق خارجی متکثرند، لکن به لحاظ انسانیت، تباینی ندارند.

پس: با کثرت پذیری افراد انسان، حقیقت انسانیت نیز کثرت می‌پذیرد. و نه اینکه آنها با وحدت عددی، واحد باشند، چنانکه مرد همدانی گمان می‌کرد.

پس: طبیعی در خارج با خود ذاتش با هر فردی موجود است و کثرت و وحدت در خارج و عقل، از ذات کلی طبیعی خارج‌اند.

سپس امام (ره) می‌فرماید:

با توجه به مطلب فوق بدان که در خارج دو عنوان بر (رقبه مؤمنه) منطبق می‌شود:

یکی طبیعی (رقبه)، یکی طبیعی (مؤمنه)، و لذا مصداق برای دو مفهوم است چنانکه، (رقبه کافره) نیز مصداق برای دو مفهوم طبیعی (رقبه) و طبیعی (کافره) است و میان آنها در مصداق بودن برای رقبه، جدائی نیست.

پس: رقبه مؤمنه و رقبه کافره هر دو مصداق رقبه‌اند و با اینکه دو رقبه هستند با هم متباین نیستند، و اگر فرقی دارند از جهات دیگر است.

فی المثل: یکی مصداق مؤمنه و دیگری مصداق کافره است و هر یک با تشخیص خاصّی مشخص شده‌اند. لکن در مصداقیت آنها برای طبیعی رقبه فرقی نمی‌باشد.

پس: اگر مولی امر به آزاد کردن رقبه‌ای بکند که مردّد میان طبیعی رقبه و رقبه مؤمنه (یعنی طبیعی با قید اضافی) است، طبیعی رقبه موضوع برای امر است و امر دعوت به آن می‌نماید.

نهایت امر اینکه: اگر به حسب واقع مأمور به همان رقبه مؤمنه باشد، بر رقبه کافره منطبق نمی‌شود، چنانکه در باب اقل و اکثر در تمام موارد به همین گونه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۲

و منطبق نشدن مأمور به بر آن، بخاطر منطبق نبودن رقبه بر مأمور به نیست، بلکه به جهت منطبق نبودن قید بر آن می‌باشد.

پس: امر بر رقبه تفصیلاً حجت است و قید مورد شک می‌باشد.

در نتیجه: اگر مأمور، رقبه کافره را آزاد کند، آنچه را که حجت بر آن اقامه گردیده، بجا آورده است، و آنچه را بجا نیاورده، حجت بر آن اقامه نشده است و لذا: نسبت به آن براءت اجراء می‌شود.

امام خمینی سپس می‌فرماید:

از آنچه گفتیم حال مرکب‌های تحلیلی به صورت مطلق آشکار می‌شود:

۱- چه بسیط‌های خارجی باشند، مثل: سفیدی و سیاهی که منحل به رنگ پراکنده و یا فراهم آمده برای بینائی می‌شود.

۲- چه بسیط‌های خارجی نباشند مثل: انسان که عقلاً منحل به حیوان ناطق می‌شود و از اجزای خارجی انسان نمی‌باشند بلکه از اجزای حد و تعریف منطقی است اگرچه محل دریافت و مأخذ آنها به نحوی ماده و صورت است. [۲۳۴]

و اما: برخی از صنف‌ها و اشخاص که در عقل و ذهن به ماهیت و عوارض بوجود آورنده صنف، و ماهیت و شخص منحل می‌شوند به مرکب‌های تحلیلی نزدیک‌اند.

همچنین فرقی نمی‌کند که اعتبار خصوصیت اضافی‌ای که وجود آن در اصناف و اشخاص مورد شک است:

۱- بر مئونه اضافی از حیث ثبوتی و اثباتی بستگی داشته باشد؛

مثل: بعضی از رنگ‌ها، بوها و مزه‌هایی که در مقابل آنها لفظ خاصی وضع نشده، بلکه با اضافه کردن و نسبت دادن آنها به چیزی بیرونی شناخته می‌شوند، مثل: رنگ فستقی و طرنجی، بوی مشک یا بوی گلاب.

۲- یا اینکه بر مئونه اضافی بستگی نداشته باشد، مثل: سفیدی و سیاهی و انسان.

- در تمام این موارد براءت از خصوصیت اضافی جاری می‌شود.

پس: هرگاه شک شود میان رنگ کردن پیراهن مولی به مطلق رنگ یا رنگ سیاه؟

- مطلق رنگ، یعنی رنگ لا بشرطی که بر سیاه و غیر سیاه یکسان انطباق دارد معلوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۳

تفصیلی و خصوص سیاه مورد شک است.

پس: طبیعی رنگ متیقن است و خصوصیت اضافی مورد براءت است.

حال: بقیه مثالها و موارد همین گونه هستند و فرقی میان آنها نیست.

به عبارت دیگر: ملاک جریان براءت در تمام موارد پیشین موجود است، چرا که تمام مثالها در وجود خارجی به یک وجود موجودند، و در انحلال عقلی منحل به معلوم و مشکوک می‌شوند.

پس: نمازی که مشروط به طهارت است، عین طبیعی نماز در خارج است چنانکه رقبه مؤمنه عین مطلق رقبه است در خارج، و انسان عین حیوان و هکذا ...

سپس می‌فرماید:

تفاوت تنها در تحلیل عقلی است، که تحلیل عقلی نیز در همه موارد یکسان است.

پس: همان‌طور که نماز مشروط به طهارت، به (نماز)، و (مشروط بودن) منحل می‌شود همین‌طور هم انسان به (حیوان) و (ناطق)،

منحل می‌گردد.

بنابراین: در جریان براءت و تمام نبودن حجّت نسبت به خصوصیت اضافی، فرقی میان تمام موارد نیست و اختلاف تنها در واضح بودن و پنهان بودن آن است که منشا اشتباه و تفصیل گردیده است.

نکته: آنچه امام (ره) با توضیح و امثله ذکر نمود، در کلمات [۲۳۵] و اشارت جناب شیخ نیز با اشاره آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۴

متن و مّیّا ذکرنا: يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ و الأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيد، أو المتباينين [۲۳۶]، و جهين بل قولين:

من عدم جریان أدلّة البراءة في المعين؛ لأنّه معارض بجريانها في الواحد المخير، و ليس بينهما [۲۳۷] قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشكّ في جزء زائد خارجي أو ذهني.

و من أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفه زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، و هو ضيق على المكلف، و حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعه عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد» [۲۳۸]، و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم: «الناس في سعة ما لم يعلموا» [۲۳۹]. و أمّا وجوب الواحد المرّدّد بين المعين و المخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعا عنه و لا هو في سعة من جهته.

و المسألة [۲۴۰] في غاية الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي، و عدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشرطيّة أو الشرطيّة، بل هو على تقديره عين المكلف به، و الأخبار غير منصرفه إلى نفى التعيين؛ لأنّه في معنى نفى الواحد المعين، فيعارض بنفى الواحد المخير؛ فعلم الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة، بل الحكم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۵

في الشرط و إلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكنّ الأقوى فيه: الإلحاق.

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

\*\*\* ترجمه مسأله چهارم

### (دوران الامر بين التخيير و التعيين)

از آنچه ما در مطلق و مقید ذکر نمودیم، ظاهر می‌شود کلام در جائی که امر دائر است بین تخیر و تعین، چنانکه اگر امر دائر شود در کفاره رمضان بین خصوص عتق (مطلقا) بر کسی که توانای بر انجام آن دارد و بین یکی از خصال سه گانه:

زیرا:

۱- الحاق تعین و تخیر به اقلّ و اکثر (سه مسئله قبلی) شبیه دوران امر است میان مطلق و مقید (که تعین به منزله مقید و تخیر به منزله مطلق است).

۲- و یا در الحاق آن به متباينين، دو وجه و بلکه دو قول وجود دارد:

- یکی عدم جریان ادله براءت است در معین، چرا که تعارض می‌کند با جریانش در واحد مخیر، (مضافا به اینکه) میان تعین و تخیر یک قدر مشترک خارجی و یا ذهنی که وجودش تفصیلا معلوم باشد وجود ندارد، تا شک بشود در آن جزء زائد خارجی و یا ذهنی.

- وجه دیگر اینکه: الزام (مولی) به خصوص یکی از این دو (یعنی خصوص عتق رقبه مؤمنه) کلفت و مشقت زائده است، نسبت به الزام او به یکی از این دو فی الجمله و بطور مطلق (چه عتق رقبه و چه عتق رقبه مؤمنه)، و این تعیین، ضیق و تنگنایی است برای مکلف، از آن جهت که علمی به این کلفت و مشقت ندارد.

پس این کلفت زیادی به حکم آیه شریفه ما حجب الله علمه علی العباد از مکلف مرفوع است.

- و از آن جهت که او علم به این ضیق و تنگنا ندارد، پس در وسعت نسبت به آن است به حکم آیه شریفه الناس فی سعة ما لم يعلموا.

- و امّا واجب بودن یکی از این سه عملی که مردّد است میان متعین و مختیر معلوم و مسلم است، و لذا از عهده مکلف برداشته نمی‌شود. و از آن جهت که (یکی از این سه عمل) اصل است، نسبت به آن در وسعت نیست (باید آن را انجام دهد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۶

### (اجرای براءت در این مسئله در نهایت دشواری است)

#### اشاره

و این مسئله چهارم (در اینکه محل اجرای براءت است و یا احتیاط) در نهایت مشکل و دشواری است:

۱- به دلیل عدم قطع و یقین به استقلال عقل در حکم به براءت از تعیین پس از علم اجمالی (که یا تعیین واجب است و یا تخیر).  
 ۲- و به دلیل اینکه: امر معین (مثل عتق رقبه مؤمنه)، که مورد شک واقع شده، یک امر خارج از مکلف به که اخذ شده باشد در آن (مکلف به) بر وجه شرطیت (مثل سوره برای نماز) یا شرطیت (مثل طهارت برای نماز) نیست، بلکه بنابراین فرض که عتق رقبه واجب باشد، عین مکلف به می‌باشد.

و اخبار براءت منصرف به برداشتن تعیین نیستند (یعنی که نمی‌توانند تعیین را بردارند)، چرا که معنای این نفی، نفی واحد معین است که در نتیجه تعارض می‌کند با نفی واحد مختیر.

### (آخرین تلاش و کلام شیخ)

پس امید است که حکم به وجوب احتیاط و الحاق آن به متباین خالی از قوت نباشد، بلکه حکم در شرط و الحاق آن به جزء (که بیان پیشین ما بود)، خالی از اشکال نیست، و لکن اقوی (همان) الحاق به جزء (و اجرای براءت) است.  
 پس: حکم مسائل چهارگانه در شرط همان حکم مسائل چهارگانه در جزء است. بدانجا مراجعه فرمائید.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* چه مطالبی تاکنون در باب علم اجمالی بیان گردیده است؟

سه مطلب مهم:

۱- علم اجمالی و دوران بین المتباینین

۲- علم اجمالی و دوران بین الاقل و الاکثر، و شک در جزئیت خارجیه

۳- علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر و شک در شرطیت و یا جزئیت ذهنیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۷

\* چه مطالبی در رابطه با علم اجمالی باقی مانده است؟

۱- دوران بین التعین و التخییر علم اجمالی به وجوب یکی از این دو.

۲- شک در مانعیت

۳- شک در قاطعیت

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (یظهر الکلام فی ما لو دار الامر بین التخییر و التعین ...) چیست؟

کلام شیخ است در رابطه با دوران الامر میان تعیین و تخییر یعنی مسئله چهارم.

\* دوران الامر بین التعین و التخییر در رابطه با چه مواردی است؟

در رابطه با مواردی است که شما نسبت به یک تکلیف الزامی علم اجمالی دارید و لکن دوران امر میان تعیین و تخییر باشد.

فی المثل: جناب عالی روزه ماه رمضان را عمداً افطار نموده‌ای و اجمالاً می‌دانی که کفاره‌ای برعهده توست و لکن نمی‌دانی که آیا

بصورت تعیینی خصوص عتق رقبه واجب می‌شود یا یکی از سه امر بصورت تخییری واجب می‌شود؟

یعنی: عتق یا اطعام یا صیام.

حال: چنین موردی محل بحث ماست که آیا به باب اقل و اکثر ملحق می‌شود تا اینکه ما برائت جاری کرده اکثر را نفی کنیم و یا

اینکه به متباینین ملحق است که محل اجرای احتیاط است و باید هر دو طرف را اتیان نمود؟

مثل: ظهر و جمعه که باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت.

\* آیا اجرای احتیاط در متباینین با اجرای آن در اقل و اکثر یکی است؟

خیر در هر موردی بحسب خودش اجرا می‌شود.

پس: احتیاط در متباینین به جمع بینهما می‌باشد و لکن در تعیین و تخییر به انتخاب جانب تعیین است که علی کل تقدیر موجب

امتنال است.

\* پاسخ جناب شیخ به این شبهه چیست؟

اینست که: دو احتمال وجود دارد که هر دو احتمال هم دارای دلیل است، بلکه دو قول در اینجا وجود دارد که هر قولی هم قائلی

دارد.

\* مراد از (من عدم جریان ادله البراءة فی المعین؛ لانه ...) چیست؟

بیان وجه اول است و لذا شیخ می‌فرماید:

احتمال اول اینست که: ما دوران بین التعین و التخییر را به متباینین ملحق کرده و احتیاط را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۸

در آن جاری کنیم.

چرا که جریان ادله براءت در یک طرف با جریانشان در طرف دیگر تعارض پیدا می‌کند.

زیرا: شک در وجوب تعیینی عتق رقبه مجرای اصل براءت است از وجوب تعیینی، همان‌طور که در وجوب تخییری نیز مجرای اصل

براءت است از وجوب تخییری، و لذا:

اگر بخواهیم برائت را در دو طرف تعیین و تخییر اجرا کنیم:

اولاً: تعارض پیش می‌آید.

ثانیا: علم اجمالی مانع از اجرای برائت در دو طرف می‌شود چرا که اجمالا می‌دانیم که یا تعیین واجب است و یا تخییر.

ثالثا: اجرای برائت در یک طرف ترجیح بلا مرجح است.

رابعا: یک قدر متیقن مشترکی هم در بین دو طرف نیست که بگوئیم آن را عمل کرده و ما زاد را با برائت برمی‌داریم.

خامسا: نه قدر مشترک خارجی میان دو طرف وجود دارد چنانکه در باب اقل و اکثر، نماز نه جزئی قدر مشترک است و شک ما در ما زاد بر آن است. و نه قدر مشترک ذهنی وجود دارد، چنانکه در مطلق و مقید، رقبه قدر مشترک است و شک ما در ما زاد بر آن یعنی ایمان رقبه است.

بنابراین: عتق رقبه در ما نحن فیه با سایر خصال هم مفهوما و هم مصداقا تباین دارند و دیگر خبری از یک معلوم بالتفصیل به نام قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی که بتوان آن را با برائت مرتفع ساخت وجود ندارد.

و لذا: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت تا به هر حال امثال حاصل آید.

\* مرا از (و من انّ الالزام بخصوص احدهما کلفه زائده علی ...) چیست؟

بیان وجه دوم است و لذا شیخ می‌فرماید احتمال دوم اینست که: ما دوران بین التعیین و التخییر را به باب اقل و اکثر و شک در شرطیت ملحق نمائیم.

چرا؟ زیرا:

اولاً: جانب تعیین و الزام به خصوص عتق رقبه شامل زحمت و مشقت بیشتری می‌باشد تا جانب تخییر و الزام به احد الامرین او الامور.

ثانیا: این تعیین و کلفت زائده مکلف را در مضیقه قرار می‌دهد.

ثالثا: مکلف شک داشته و به این کلفت زائده علم ندارد.

در نتیجه: به حکم حدیث حجب و سعه، حکم به عدم وجوب تعیین کرده خود را از مضیقه و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۱۹

تنگنای کلفت زائده می‌رهاند.

\* مراد از (و اما وجوب الواحد المرّد بین المعین و المخیر فیه ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

در جانب وجوب تخییری نیز فی الجملة الزام وجود دارد، پس تعارض پیش می‌آید شیخ می‌فرماید:

وقتی اصل وجوب یک امری که مردد است میان خصوص عتق و یا یکی از امور دیگر، مسلّم و قطعی است، یعنی ما بدان علم اجمالی داریم، دیگر جای شک نیست، و لذا حدیث حجب و سعه در آن جاری نمی‌شوند تا تعارضی پیش آید.

\* حاصل مطلب در (و المسأله فی غایه الاشکال ... الخ) چیست؟

اینست که شیخ با توجه به دو وجه مذکور می‌فرماید: اجرای ادله برائت چه عقلی و چه نقلی در دوران بین التعیین و التخییر در نهایت سختی و مشقت است.

\* چرا اجرای برائت عقلی در ما نحن فیه با مشکل زیادتری روبروست؟

زیرا:

۱- از یک طرف اجمالا می‌دانیم که واجب مردّد است میان امر معین و مخیر.



۲- از طرف دیگر آن واحد معینی که برای ما مشکوک است از قبیل شک در شرطیت و یا جزئیت نیست تا که خارج از مأمور به باشد بلکه بر فرض وجوبش عین مکلف به است.

۳- از طرف دیگر موضوع ادله برائت عدم البیان است و حال آنکه در اینجا بیان اجمالی وجود دارد.

۴- آنجا که بیان وجود دارد و لو اجمالی، عدم البیان که موضوع حکم عقل است از میان می‌رود. در نتیجه: اینجا جای حکم عقل به برائت نمی‌باشد.

\* پس چرا جریان برائت شرعی در ما نحن فیه با مشکل روبرو است؟

زیرا: اخبار برائت شامل این مورد نمی‌شود.

\* به چه دلیل؟

به این دلیل که اصل برائت از وجوب تعیینی با اصل برائت از وجوب تخییری معارضه می‌کنند، چنانکه بیان آن گذشت.

\* با توجه به دو وجه مذکور مراد از (فلعلّ الحکم بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۰

اینست که: حکم به وجوب احتیاط و الحاق این باب به باب متباینین خالی از قوت نیست.

\* چه تفاوتی در اجرای برائت میان فروض چهارگانه اقل و اکثر وجود دارد؟

اجرای آن به تدریج در هر مسأله‌ای که جلو می‌آید مشکل‌تر می‌شود مثلاً:

در فرض اول که دوران امر میان اقل و اکثر بود و شک ما در این بود که آیا نماز نه جزئی واجب است یا ده جزئی؟ اصل برائت به راحتی اجرا می‌شد.

زیرا علم اجمالی ما منحل می‌شد به یک معلوم بالتفصیل و یا قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی.

در قدر متیقن بحثی نبود و باید انجام می‌گرفت، در ما زاد نیز برائت جاری می‌شد.

- اما فرض دوم، دوران امر بین مطلق و مقید بود و شک ما در جزء ذهنی بود که منشا خارجی داشت.

فی المثل: ما نمی‌دانستیم که مولی به نماز مطلق امر فرموده یا به نماز مقید به طهارت؟

حال: اگر واجب نماز مقید به طهارت می‌بود، و لو طهارت خارجی نمی‌بود و لکن منشا و محصل آن خارجی بود که وجودا مغایر با وجود خارجی نماز بود که وضو نامیده می‌شد.

در اینجا نیز شیخ فرمود: نماز یقینی است، باید انجام بگیرد و لکن نسبت به وضو که اکثر است برائت جاری می‌کنیم.

و اما فرض سوم که دار الامر بین المطلق و المقید است و شک ما در قید و یا آن جزء ذهنی است که منشا خارجی لازم ندارد.

فی المثل: شما نمی‌دانی که مولی فرموده: اعتق رقبه یا فرموده: اعتق رقبه مؤمنه؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌دانی که آیا مطلق رقبه مأمور به است یا رقبه با ایمان مأمور به است؟

شیخ می‌فرماید:

اجرای اصل برائت در اینجا مشکل‌تر از اجرای آن در دو فرض قبل است چرا که در اینجا دو عمل خارجی وجود ندارد تا بگوئیم

این یکی عمل متیقن است و آن دیگری ما زاد و مشکوک بلکه قید متحد با مقید است.

اما با کمی دقت و زحمت می‌توان برائت را در این مورد نیز جاری نمود.

چرا؟ زیرا: اگرچه اقل و اکثر کمی وجود ندارد و لکن اقل و اکثر کیفی وجود دارد، بله، در خارج، اعتق رقبه مؤمنه، همچون اعتق

مطلق رقبه یک عمل است و لکن سنگینی مقید یعنی رقبه مؤمنه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۱

به دلیل ایجاد محدودیت و دشواری کار برای مکلف بیشتر است و انجام مطلق کلفتش کمتر می‌باشد. و لذا: آنکه کلفتش زیادتر است با جریان براءت از مدار خارج می‌شود. هدف اصل براءت هم همین است که کلفت و زحمت را از عهده عباد بردارد.

و اما فرض چهارم که دوران بین تعیین و التخییر است، اجرای براءت بسیار مشکل‌تر از اجرای آن در مسئله قبل است. فی المثل: شما عمدا روزه ماه رمضان را خورده‌اید و اجمالا می‌دانید که شارع مقدس برای شما، کفاره‌ای مقرر فرموده است، و لکن این علم اجمالی شما دائر است بین تعیین و تخییر.

یعنی نمی‌دانید که این کفاره در اطعام ستین معین شده و یا نه شما بین یکی از افعال ثلاثه مخیر هستید؟

\* قبل از پاسخ شیخ بفرمائید چه شباهتی بین دوران الامر بین تعیین و التخییر و دوران الامر بین المطلق و المقید وجود دارد؟ همان‌طور که مطلق و مقید به لحاظ کیفی اقل و اکثر بودند و نه به لحاظ کمی تعیین و تخییر نیز به لحاظ کیفی اقل و اکثر هستند، فی المثل:

اگر اطعام ستین تعیین شده باشد سنگینی خاص خودش را دارد که محدود کردن میدان عمل مکلف است و لکن اگر تخییر در یکی از خصال باشد سنگینی آن کمتر است، چرا که وسعت عمل مکلف بیشتر است.

بنابراین: تعیین و تخییر از جهت وسعت و ضیق و یا به عبارت دیگر به جهت اقل و اکثر کیفی بودن، شباهت بسیاری با مطلق و مقید دارد.

با این حال، اجرای اصل براءت در این مسئله چهارم از اجرای آن در سه مسأله قبل مشکل‌تر است، حتی از مطلق و مقید. چرا؟ زیرا:

در مطلق و مقید یک جنس مشترکی بود که آن را قدر متیقن مشترک ذهنی به حساب آوردیم و نه خارجی، که همان عتق رقبه بود. و مکلف می‌باید رقبه آزاد کند، چه مطلق رقبه و چه رقبه مؤمنه.

به عبارت دیگر: عتق رقبه، قدر مشترک ذهنی، اعتق رقبه با اعتق رقبه مؤمنه می‌باشد لکن علاوه بر این قدر مشترک، یک مشکوکی هم داشت و آن ایمان بود که مکلف شک داشت که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۲

ایمان شرط عتق رقبه هست یا نه؟

اما: در فرض چهارم، این قدر متیقن مشترک ذهنی هم وجود ندارد. چرا؟

زیرا:

اولا: ما نمی‌دانیم که شارع فرموده: صم الشهرین یا اطعم ستین یا اعتق رقبه.

ثانیا: هیچ قدر مشترکی میان تعیین یکی از این امور و تخییر در این امور وجود ندارد.

لذا شیخ می‌فرماید: اگر بخواهیم در اینجا اصل براءت جاری کنیم با تعارض روبرو می‌شویم.

فی المثل: اگر بگوئیم: اصل اینست که شارع صوم شهرین را تعیین نکرده، دیگری می‌گوید خیر، اصل اینست که شارع احدی الخصال را تخییر نکرده.

یعنی: اگر اصل عدم تعیین است، در طرف دیگر هم اصل عدم تخییر است. عینا مثل متباینین یعنی: ظهر و جمعه، که در هر یک بخواهیم براءت جاری کنیم با اجرای آن در دیگری تعارض می‌کند.

یعنی: اگر بگوئیم: اصل اینست که ظهر واجب نیست، دیگری می‌گوید، خیر اصل اینست که:

جمعه واجب نیست.

در فرض چهارم نیز، اگر بگوئیم: اصل اینست که تعیین واجب نشده، دیگری می‌گوید خیر، اصل اینست که تخییر واجب نشده و این همان مشکل مورد نظر است.

\* آیا به نظر شیخ راه‌حلی جهت اجرای براءت در این فرض وجود دارد یا نه؟

بله، از آنجا که تعیین، ضیق و تنگنای بیشتری دارد و تخییر به مکلف وسعت بیشتری داده، دست او را بازتر می‌کند می‌گوئیم:

۱- کلفت تعیین بیشتر از کلفت تخییر است.  
 ۲- هدف اخبار براءت برداشتن کلفت است از عهده مکلف پس کلفت تعیین را با اجرای اصل براءت از میان می‌بریم  
 حاصل اینکه: جناب شیخ در هر چهار مسئله تمایل به اجرای اصل براءت داشت و لو از طریق نفی کلفت زائده در فرضی که اجرای براءت در آن مشکل بود.

\* چه تفاوتی میان دوران بین تعیین و التخییر در مسئله اصولیه با دوران بین تعیین و التخییر در مسئله فقهیه وجود دارد؟

۱- اگر دوران بین تعیین و التخییر در مسأله اصولیه باشد، احتیاط لازم است.

فی‌المثل: شما نمی‌دانی که باید از اعلم تقلید کنی و یا اینکه بین اعلم و غیر اعلم مخیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۳

هستید؟

در اینجا: احتیاط واجب بوده و باید از اعلم تقلید کنید، چرا که در اینجا به دنبال حجت هستید بدین معنا که آیا قول اعلم حجت است یا قول مطلق مجتهدین

۲- اما اگر دوران مذکور در مسأله فقهیه باشد محل اجرای براءت است

فی‌المثل: شما نمی‌دانی که آیا اطعام ستین معین شده یا احدی الخصال؟

در اینجا: کلفت زائده را با اجرای براءت برمی‌دارید.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۴

متن ثم إن مرجع الشك في المانع إلى الشك في شرطية عدمه.

و أما الشك في القاطعية، بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية و عدم خروج الأجزاء السابقة عن قابليتها صيورتها أجزاء فعلية، و سيتضح ذلك [۲۴۱] بعد ذلك إن شاء الله.

ثم إن الشك في [۲۴۲] الشرطية: قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الأصل في الشرطية [۲۴۳]، فتخرج عن موضوع مسألة الاحتياط و البراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم: من وجوب ذلك المشكوك في شرطية أو عدم وجوبه.

\*\*\* ترجمه

**(شك در مانعیت)**

بازگشت شك در مانعیت به شك در شرطیت و عدم آن است.

**(شک در قاطعیت)**

و اما شک در قاطعیت به اینست که بدانیم که نبود شیء (بما هو هو) مدخلیتی در عبادت ندارد، مگر به جهت قاطع بودن و صدمه زدنش به هیئت اتصالیه‌ای که در نظر شارع اعتبار شده است. پس حکم در این مسئله (که اگر شک کردیم که فلان چیز قاطع است یا نه)، استصحاب هیئت ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۵ اتصالیه است، یعنی خارج نشدن اجزاء سابقه از قابلیت التیام و فعلیت یافتن (و مرکبی را تشکیل دادن).

**(شک در جزئیت یا شرطیت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است)****اشاره**

سپس بدان که:

شک در شرطیت گاهی ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است، پس اصالة البراءة حاکم می‌گردد در آن حکم تکلیفی بر این اصل، در نتیجه از مسأله اقل و اکثر خارج شده و حکم می‌شود به آنچه اصل حاکم اقتضا کند، از وجوب آن مشکوک در شرطیتش و یا عدم وجوب شرطیتش.

\*\*\*

**تشریح المسائل**

\* مقدمه تفاوت میان شرط و مانع را بیان کنید؟

۱- شرط امری است که وجودش معتبر و عدمش مانع است مثل طهارت برای نماز

۲- مانع امری است که عدمش معتبر و وجودش مانع است، مثل: حدث برای وضو.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (ان مرجع الشک فی المانعیه ... الخ) چیست؟

اینست که: شک در مانعیت به نوعی بازمی‌گردد به شک در شرطیت.

فی المثل: شما شک داری که آیا طهارت شرط نماز است یا نه؟ که از این شک تعبیر می‌شود به شک در شرطیت.

اما: اگر شک کنید که آیا حدث مانع صلاة هست یا نه؟ از آن تعبیر می‌شود به شک در مانعیت که این شک برمی‌گردد به شک در شرطیت.

چرا؟

زیرا هر چیزی که مانع از مأمور به شود، عدم آن شرط است. یعنی مثل اینست که: ما شک کنیم آیا عدم الحدث شرط صلاة هست

یا نه؟

به عبارت دیگر: همان‌طور که شک می‌کنیم آیا طهارت شرط نماز هست یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا عدم الحدث شرط نماز هست

یا نه؟

بنابراین: هر آنچه عند الشک فی الشرطیه گفته شد، عند الشرط فی المانعیه هم گفته می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۶

یعنی: همان‌طور که در شک فی الشرطیة، کلفت زائد را با اصل براءت برداشتیم در مانعیت نیز همان کار را می‌کنیم.

\* مقدمه بفرمائید فرق مانع با قاطع چیست؟

۱- مانع به چیزی گفته می‌شود که عدم آن بما هو هو مطلوب و معتبر است

۲- قاطع امری است که برهم زنده هیئت اتصالیه صلاة است و لذا عدم آن معتبر است، مثل فعل کثیری که اگر حاصل شود هیئت

اتصالیه نماز را برهم زده و اجزاء سابقه را از قابلیت اینکه اجزاء فعلیه عبادت شوند می‌اندازد.

فی المثل: موالات از جمله شرائط نماز است بدین معنا که اجزاء نماز باید پشت سر هم انجام گیرند.

حال ما شک می‌کنیم که آیا استدبار در اثناء نماز قاطع موالات هست یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هیئت اتصالیه نماز باقی است یا نه؟

در اینجا شیخ می‌فرماید: الاصل بقاء الهیة الاتصالیة، بدین معنا که: وقتی اجزاء نماز را بجا می‌آوردم، این اجزاء قابلیت التیام و

اتصال و تشکیل یک مرکب منسجم را داشتند، آیا استدبار من این قابلیت را از بین برده یا به حال خود باقی است؟

الاصل، بقاء قابلیت التیام.

\* مراد از (ثم انّ الشک فی الشرطیة: قد ینشأ عن الشک فی حکم تکلیفی...) چیست؟

بیان آخرین نکته در مباحث مذکور است مبنی بر اینکه:

شک در شرطیت گاهی از فقدان نصّ یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّین و یا امور خارجیّه سرچشمه می‌گیرد که تا اینجا راجع به آن

بحث شد.

اما: شک در شرطیت گاهی از شکّ در یک حکم شرعی تکلیفی نفسی و استقلال سرچشمه می‌گیرد، فی المثل:

شما می‌دانید که پوشیدن لباس ابریشم برای مردان به لحاظ شرعی حرام است چه در حال نماز باشند، چه در حالات دیگر.

وقتی پوشیدن لباس ابریشم حرام شد، عدم آن در نماز معتبر می‌شود.

حال: سؤال اینست که: اگر در موردی شک نمودیم که آیا لباس ابریشم برای مردان حرام است یا نه؟ و به دنبال آن شک کردید

که آیا عدم پوشیدن لباس ابریشم شرط صحت نماز هست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۷

یا نه؟ چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید:

چون شک در شرطیت و عدم آن مسبب از شک در حرمت و عدم آن است، و تا اصل سببی موجود است نوبت به مسببی نمی‌رسد

و این اصل سببی است که حاکم است، اصل حاکم در شک در حلیت و حرمت:

۱- به نظر اخباریها، اصالة الاحتیاط است. و لذا حکم می‌کنند به اجتناب از لباس مذکور

۲- به نظر اصولیین، اصالة البراءة است، و لذا حکم می‌کنند به عدم شرطیت عدم این لباس.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۸

متن و ینبغی التنبیه علی امور متعلّقة بالجزء و الشرط:

الأوّل إذا ثبت جزئیة شیء و شکّ فی رکبته، فهل الأصل کونه رکنا، أو عدم کونه كذلك، أو مبنی علی مسألة البراءة و [۲۴۴]

الاحتیاط فی الشکّ فی الجزئیة، أو التبعض بین أحكام الرکن، فیحکم ببعضها و ینفی بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحقّ منها إلّا

بعد معرفة معنی الرکن، فنقول:

إن الركن في اللغة و العرف معروف [۲۴۵]، و ليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

و قد اختلفوا في تعريفه: بين من قال بأنه: ما تبطل العبادة بنقصه عمدا و سهوا [۲۴۶]، و بين من عطف على النقص زيادته [۲۴۷]، و الأول أوفق بالمعنى اللغويّ و العرفي، و حينئذ فكلّ جزء، ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاختلال في طرف النقيصة أو فيه و في طرف الزيادة، فهو ركن.

فالمهمّ: بيان حكم الإخلال [۲۴۸] بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، و أنّه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركّب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا؛ و إلّا لم يكن جزءاً؟  
فهنا مسائل ثلاث: [۲۴۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۴۲۸

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۲۹  
بطلان العبادة بترکه سهوا.

و بطلانها بزيادته عمدا.

و بطلانها بزيادته سهوا.

\*\*\* ترجمه

### (آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است)

#### تنبیه اول:

#### اشاره

در اینکه: اگر جزئیت چیزی (مثلاً- فاتحه‌الکتاب) ثابت شود (برای نماز) و لکن در رکبیت (این جزء) شک شود، آیا اصل اینست که این جزء رکن است، یا اصل عدم رکن بودن آن است، و یا مبتنی است بر مسئله برائت و احتیاط در شک در جزئیت، و یا مبتنی است بر تبعیض و تفاوت میان احکام رکن تا حکم شود به رکبیت برخی (اجزاء) و نفی شدن برخی دیگر؟ و جوهی است؛ و لکن قول حق از این چهار وجه شناخته نمی‌شود مگر پس از دانستن معنای رکن.  
و لذا می‌گوئیم:

رکن در لغت و عرف (ما يقوم به الشی است که) معروف است، و لکن در اخبار ذکر از آن در میان نیست تا به معنای آن (از نظر شرع) در زمان صدور این اخبار تعرض شود. بلکه رکن اصطلاح خاصی است مربوط به فقهاء. و فقها در تعریف رکن اختلاف کرده‌اند:

- بین کسی که قائل است به اینکه: جزء چیزی است که عبادت به سبب نقص و یا نیاوردن آن از روی عمد یا سهو باطل می‌شود.  
- و بین کسی که زیادت را عطف نموده است به جای این نقص و (گفته است الرکن، ما تبطل العبادة بنقصه او زیادته عمدا او سهوا).

- و معنای اول موافق تر است با معنای لغوی و عرفی (که جزء را مقوم می‌داند).

پس در این صورت:

هر جزئی که شرعا به واسطه اختلال در آن به جهت کم کردن و یا زیاد کردن آن عبادت باطل می‌شود آن جزء رکن است. پس آنچه در اینجا مهم است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۰

بیان کردن حکم اختلال به جزء است در طرف کم کردن و یا زیاد کردن آن، و اینکه اگر جزئی ثابت شد، آیا اصل (قاعده) مقتضی باطل شدن مرکب است به واسطه کم کردن سهوی جزء، همان‌طور که با کم کردن عمدی آن عبادت باطل می‌شود؛ وگرنه جزء نمی‌باشد؟  
و لذا سه مسئله در اینجا وجود دارد:

۱- باطل بودن عبادت به سبب ترک جزء از روی سهو.

۲- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی عمد.

۳- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی سهو.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* اولین تنبیه از تنبیهات اقل و اکثر پیرامون چه مسأله‌ای است؟  
پیرامون شک در رکیت است.

به عبارت دیگر بحثی که الآن مطرح است اینست که: اصل جزئیت یک امری فی المثل، مثل قرائت مسلم و محرز است، لکن از آنجا که اجزاء عبادت بر دو قسمند: ۱- رکنی، ۲- غیر رکنی، ما شک می‌کنیم که این جزء مسلم و محرز رکن است یا غیر رکن؟  
\* مراد از (اذا ثبت جزئیة شیء و شک فی رکیتة ...) چیست؟

اینست که: عند الشک در رکیت چه باید کرد؟

آیا مقتضای قاعده، رکیت آن است، جز مواردی که به دلیل خاص از اجزاء رکنی خارج و ثابت شده است که رکن نیستند؟

- آیا مقتضای قاعده عدم رکیت است جز مواردی که رکیت آن به دلیل خاص ثابت شده است؟

- آیا مسئله رکیت و عدم رکیت مبتنی بر مسأله برائت و احتیاط در باب شک در جزئیت است بدین معنا که:

هر کس در آنجا برائتی شد، در اینجا هم اصل را بر عدم رکیت بگذارد، و هر کسی در آنجا احتیاطی شد در اینجا نیز اصل را بر رکیت بگذارد؟

- آیا می‌توان گفت که رکیت احکامی دارد و عند الشک در رکیت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۱

برخی از این احکام مرتب می‌شود از قبیل بطلان عبادت به نقصان سهوی این جزء، و برخی دیگر از این احکام مترتب نمی‌شوند مثل بطلان عبادت به زیادی عمدی و یا سهوی آن؟

\* عبارة اخراى مطالب فوق در یک گفتمان ساده چیست؟

می‌پرسم جناب شیخ، اگر جزئیت یک شیء برای مأمور به مسلم و قطعی باشد و لکن ما در رکن بودن این جزء شک کنیم تکلیف چیست؟ آیا الاصل، الرکنیه یا الاصل، عدم الرکیتیه؟

شیخ می‌فرماید: چهار احتمال در اینجا متصور است.

۱- اینکه: الاصل، الرکتیه ۲- اینکه الاصل، عدم الرکتیه

۳- اینکه آنهایی که در بحث قبلی یعنی عند الشک فی الجزئیة احتیاطی بودند و می‌گفتند سوره جزء است، در اینجا نیز احتیاط کرده بگویند: سوره رکن است و آنهایی که عند الشک فی الجزئیة برائتی بودند می‌گفتند: سوره جزء نیست در اینجا نیز برائتی شده بگویند، سوره رکن نیست.

۴- اینکه رکن بودن یا نبودن جزء براساس آثاری باشد که بر آن جزء مترتب می‌شود، و لذا:

وقتی شک می‌کنیم که آیا فلان جزء رکن است یا نه؟ نسبت به برخی آثار رکن است و نسبت به برخی آثار رکن نیست.

\* جناب شیخ کدام یک از اقوال چهارگانه قول حق است؟

برای فهم قول حق نیاز داریم که دو مطلب را بفهمیم:

- یکی اینکه معنای رکن بودن را بفهمیم، یکی اینکه بینیم آثار رکن بودن و نبودن چیست؟

\* جناب شیخ معنای رکن بودن چیست؟

لغّه و عرفا چیزی است که قوام شیء به آن است مثل خیمه که به واسطه ستون سرپا ایستاده است.

\* معنای شرعی رکن چیست؟

مثل: صلاه و صوم و ... مجعول به جعل و وضع شرعی و یا از معانی شرعیّه نیست، چون که حدیث و روایتی در این مورد وارد نشده است، بلکه از اصطلاحات مربوط به فقهاء است بدین معنا که نام برخی از اجزاء مرکب را رکن گذاشته‌اند.

\* با چه لحاظ و یا ملاحظه‌ای این نام‌گذاری را انجام داده‌اند؟

۱- برخی میزان و ملاکشان برای رکن بودن یک جزء اینست که:

کل جزء کان ترکه سهوا، مبطلا رکن. یعنی هر جزئی را که تو سهوا ترک کنی و ترک آن سبب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۲

ابطال عمل شود، رکن است.

این‌ها در تعریف خود، عمد و زیادت را نیاورده‌اند. یعنی: ترکه عمدا ملاک و معیار این گروه نیست، چرا که ترک جزء از روی عمد مبطل عمل هست چه رکن باشد چه رکن نباشد.

به عبارت دیگر نقصان عمدی و ویژگی رکن نیست چرا که اجزاء غیر رکنی نیز محکوم به این حکم‌اند که نیاوردن آنها از روی عمد مبطل می‌باشد و این از لوازم لا- ینفک جزئیت است و الا اگر بدون آنها عمل صحیح بود، دیگر جزئیت معنا و مفهومی نخواهد داشت، و لذا ویژگی رکن اینست که: نقصان سهوی آنها مبطل است.

- برخی نیز معتقدند که رکن بودن دارای سه ملاک است:

۱- ترکه سهوا ۲- زیادته عمدا ۳- زیادته سهوا

به عبارت دیگر می‌گویند:

رکن آن است که کم کردن آن از روی عمد و یا سهو و افزودن آن به عمد و یا سهو، مبطل باشد.

پس این گروه جانب زیادت را نیز بر جانب نقصان عطف نموده‌اند.

\* پس مراد از (و الاوّل اوفق بالمعنی اللغوی ...) چیست؟

اینست که به نظر شیخ معنای اوّل رکن با معنای لغوی و عرفی آن موافق‌تر است.

بنابراین: هر جزئی که به لحاظ شرعی کم و زیاد کردن آن موجب بطلان عبادت می‌شود رکن است.



\* مراد از (فالمهم: بیان حکم الاخلال بالجزء فی طرف النقیصه...) چیست؟

بیان احکام رکنیت است پس از اثبات جزئیت و رکنیت یک جزء و لذا سه مسئله را در این رابطه مطرح می‌کند:

۱- اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند آیا علی القاعده یعنی با قطع نظر از دلیل خارجی عملش باطل است یا نه؟

۲- اگر کسی جزئی را عمدا زیاد کند آیا علی القاعده عملش باطل می‌شود یا نه؟

۳- اگر کسی جزئی را سهوا زیاد کند، عملش علی القاعده باطل است یا نه؟

### نکته:

از آنجا که نقصان عمدی اختصاص به رکن ندارد به طرح آن نمی‌پردازیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۳

متن [المسألة الاولى] [فی ترک الجزء سهوا] [۲۵۰] اما الاولى، فالأقوی فیها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحّة؛ لأنّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة، فإذا انتفى، انتفى المركب، فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به، و هو معنى فساد.

أما عموم جزئيته لحال الغفلة؛ فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به؛ فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة؛ لأنّه غافل عن غفلة، فالصلاة المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلا. غاية الأمر: عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه؛ لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان بها بمقتضى الأمر الأوّل.

\*\*\* ترجمه

### (مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو)

#### اشاره

قوی‌ترین قول در مسئله اول: اصالت بطلان عبادت است به سبب کم کردن جزء از روی سهو، مگر اینکه دلیل عام و یا خاصی بر صحّت عبادت اقامه شود.

زیرا هر چیزی که در حال عمد جزء است، در حال غفلت نیز جزء است، پس اگر جزئی منتفی شد، مرکب (یعنی مأمور به نیز) منتفی می‌شود، و لذا مأتی به، مطابق مأمور به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۴

نمی‌باشد، و این همان معنای فساد (عبادت) است.

اما عام بودن جزئیت جزء برای حال غفلت، بخاطر اینست که: غفلت موجب تغییر و دگرگونی مأمور به نمی‌شود.

زیرا مخاطب به نماز با سوره اگر در اثناء نماز از سوره غفلت کند، امری که قبل از غفلت متوجه او بوده، تغییر نمی‌یابد، و امر جدیدی برای آدم غافل حادث نمی‌شود، چرا که او از غفلت خودش هم غافل است.

پس: نماز بجا آورده شده بدون سوره، اصلاً مأمور به (هیچ) امری نیست (نه امر قدیمی و نه امر جدیدی الحدوث)، نهایت امر اینکه: عدم توجه امر به نماز با سوره، نسبت به او (در حال غفلت) به دلیل محال بودن تکلیف است نسبت به غافل، و لذا تا زمانی که در حال فراموشی است تکلیف از او ساقط است، مثل کسی که اصلاً نماز را فراموش کرده و یا خوابیده و از آن بازمانده است. پس: اگر متوجه به نماز شد و وقت باقی است، به مقتضای امر اول نماز بر او واجب است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مراد از (المسألة الاولى، فی ترک الجزء سهوا) چیست؟

اینست که: ترک الجزء سهوا، علی القاعده مبطل است یا نه؟ و لذا شیخ می‌فرماید:

به عقیده من مقتضای اصل اولی و قاعده اولیه اینست که: عبادت با نقصان سهوی هر جزئی از اجزاء که جزئیشان محرز و مسلم است، باطل می‌شود. مگر در مواردی که دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت بدون فلان جزء از روی سهو، دلالت کند، که در این صورت ما تابع دلیل هستیم.

چرا؟

زیرا: الجزء جزء مطلقا.

\* چرا الجزء جزء مطلقا؟

زیرا غافل، قابل خطاب نیست تا مولی بفرماید: ایها الذاکر، تو نماز با سوره بخوان و ایها الناسی تو نماز بدون سوره بخوان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۵

تفاوت مذکور یعنی جزء قرار دادن سوره برای یکی و عدم جزئیت آن برای دیگری معقول نیست.

زیرا ناسی نه تنها متوجه و خوب سوره نیست و از آن غافل است، از غفلت و فراموشی خود نیز غافل است.

لذا آدم غافل بما هو غافل، قابل خطاب نمی‌باشد و لذا اگر مورد خطاب واقع شود، موضوع منقلب خواهد شد، بدین معنا که از حالت غفلت خارج شده و ذاکر می‌شود.

بنابراین: چیزی که جزء عمل شد، مطلقا باید جزء عمل باشد چه در حال ذکر چه در حال نسیان، همان طوری که احکام الهیه به لحاظ علم و جهل تعمیم داشته و اختصاصی به عالمین به آنها ندارند.

خلاصه مطلب اینکه:

الف- ۱- هر چیزی که در حال عمد و التفات جزء عبادت است، در حال سهو و نسیان نیز جزء عبادت است.

۲- اگر جزء منتفی شود، مرکب و کل نیز منتفی می‌شود.

۳- مرکب بودن فلان جزء، غیر از مرکب با فلان جزء است.

پس: مأتی به یعنی عملی که مکلف انجام داده با مأمور به، یعنی عملی که شارع مقدس وی را بدان امر کرده، هماهنگ نیست.

ب- وقتی مأتی به منطبق با مأمور به نباشد مجزی نیست.

عملی که مجزی نباشد موجب امتثال امر مولی نمی‌شود و مکفی نیست.

پس: باید اعاده شود و دوباره به صورت ادا یا قضا انجام شود.

فهدا معنای فساد و بطلان عبادت قبلی است که بدون جزء انجام شده.

به عبارت دیگر:

۱- ناسی که نمازش را بدون سوره بخواند، مأتی به او با مأمور به او مطابق نیست. و وقتی مأتی به او مطابق مأمور به او نبود عملش مجزی نیست و باید اعاده شود.

یعنی: همان‌طور که معنای فساد در معامله، عدم ترتب اثر است، بدین معنا که معامله بی‌اثر است، معنای فساد در عبادت نیز، عدم مطابقت مأتی به با مأمور به است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۶

خلاصه اینکه: به نظر شیخ اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند، عبادتش باطل است.

\* مراد از (اما عموم جزئیه لحال الغفلة...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که چرا و از کجا که جزئیت تعمیم داشته و حالت غفلت را هم شامل می‌شود؟ و لذا شیخ می‌فرماید:

از آنجا که خطاب صادره از جانب شارع از روز اول یک خطاب بوده که فی‌المثل به نماز با قرائت تعلق گرفته است و لکن در خارج برای مکلف نسبت به قرائت غفلت پیش آمده، و لکن این حالت غفلت و نسیان باعث نمی‌شود که مأمور به تغییر کرده و امر دیگری متوجه او شود به این عنوان که:

ایها الغافل اقم الصلاة بدون القراءة. زیرا چنانکه گفتیم: غافل قابلیت خطاب را ندارد و محال است که تکلیف به او تعلق بگیرد. چون که غافل نه تنها از جزء مزبور غافل است که از غفلت خویش هم غافل است.

اگر بگوئی غافل قابلیت خطاب دارد به شما خواهیم گفت:

در این صورت از غفلت خارج شده و ذاکر می‌باشد. پس غافل بما هو غافل محال است مخاطب به خطابی باشد.

نتیجه اینکه: به واسطه غفلت آن امر اولی تغییر نیافته و امر جدیدی متوجه ناسی نمی‌شود بلکه همان امر اولی که صادر شده به نماز با قرائت تعلق گرفته که آن هم فعلا در حق غافل به درجه فعلیت نرسیده است.

بنابراین:

۱- فراموش کننده یک جزء در حکم فراموش کننده کل عبادت است و یا به منزله کسی است که تمام یا قسمتی از وقت واجب را در خواب و یا بیهوشی بسر برده است.

۲- در این حالات عارضی خطاب در حق فرد منجز نمی‌شود، لکن به محض رفع فراموشی و یا بیداری از خواب و یا به هوش آمدن، باید عملش را اداء یا قضاء بطور کامل اعاده کند.

پس: عملی که در حال فراموشی و بدون جزء انجام شود مجزی نبوده و پس از رفع نسیان باید اعاده شود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۷

متن فإن قلت: عموم جزئیه الجزء لحال النسیان یتّم فیما لو ثبت الجزئیه بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [۲۵۱]، دون ما لو قام الإجماع مثلا علی جزئیه شیء فی الجملة و احتمال اختصاصها بحال الذکر، كما انكشف ذلك بالدلیل فی الموارد التي حکم الشارع فیها بصحة الصلاة المنسی فیها بعض الأجزاء علی وجه يظهر من الدلیل کون صلاته تامّة، مثل قوله علیه السلام: «تمت صلاته، و لا یعید» [۲۵۲]، و حیث فرجع الشکّ إلى الشکّ فی الجزئیه حال النسیان، فیرجع فیها إلى البراءة أو الاحتیاط علی الخلاف.

و کذا لو کان الدالّ علی الجزئیه حکما تکلیفیا مختصّا بحال الذکر و کان الأمر بأصل العبادة مطلقا، فإنّه یقتصر فی تقييده علی مقدار قابلیة دلیل التقييد أعنی حال الذکر؛ إذ لا- تکلیف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحکم التکلیفی نظیر الشرط المنتزع منه فی اختصاصه بحال الذکر، کلبس الحریر و نحوه.

قلت: إن ارید بعدم جزئیة ما ثبت جزئیته فی الجملة فی حق الناسی إيجاب العبادۃ الخالیة عن ذلك الجزء علیه، فهو غیر قابل لتوجیهه [۲۵۳] الخطاب إلیه بالنسبة إلی المغفول عنه إيجابا و إسقاطا.

و إن ارید به إمضاء الخالی عن ذلك الجزء من الناسی بدلا عن العبادۃ الواقعیة، فهو حسن؛ لأنه حکم فی حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئیة بهذا المعنی عند الشکّ ممّا لم یقل به أحد من المختلفین فی مسألة البراءة و الاحتیاط؛ لأنّ هذا المعنی حکم وضعی لا یجری فیہ أدلّة البراءة، بل الأصل فیہ العدم بالاتّفاق.

و هذا معنی ما اخترناه: من فساد العبادۃ الفاقدة للجزء نسیانا، بمعنی عدم کونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۸

ترجمه

### (اشکال:)

اگر گفته شود که:

عام بودن جزئیّت جز برای حال نسیان، تام (و قابل قبول) است، لكن در جائی که این جزئیّت (با دلیل صریح و قاطعی) ثابت شود، مثل این کلام که می‌فرماید:

– لا صلاة الا بفاتحة الكتاب – (بدین معنا که چه ناسی و چه ذاکر باید نماز را با فاتحة الكتاب بخواند). و نه اینکه اگر اجماع قائم شده است بر جزئیّت چیزی فی الجملة و بالاجمال، و احتمال داده شود اختصاص این جزئیّت به حال ذکر چنانکه کشف می‌شود این مطلب (که دلیل شامل ناسی نمی‌شود) به واسطه دلیل خارجی که شارع در آن حکم فرموده به صحت نمازی که برخی از اجزاء در آن فراموش شده است به طوری که از آن دلیل روشن می‌شود که نماز او تامّ و صحیح است.

مثل این سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: نماز او تمام و اعاده نمی‌شود.

پس در این صورت: مرجع این شک (ما که آیا سوره نسبت به نماز ناسی جزئیّت دارد یا نه؟)، به شک در جزئیّت (سوره)، در حال نسیان است.

پس در این مسئله مراجعه می‌شود به براهت (برای کسانی که در جزئیّت براهتی بودند) و به احتیاط (برای کسانی که در شک در جزئیّت احتیاطی بودند).

و این چنین است حکم؛

اگر حکمی تکلیفی که اختصاص دارد به حال ذکر دالّ بر این جزئیّت باشد، و امر به اصل عبادت مطلق، که در نتیجه اکتفا می‌شود در تقیید أقیما الصلاة بر مقدار قابلیت دلیل تقیید در حال ذکر، (یعنی: فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ این مقدار قابلیت دارد که از آن بفهمیم که قرائت جزء نماز است).

زیرا: در حال غفلت تکلیفی (برای غافل) وجود ندارد، پس این جزئیّت منتزع از این حکم تکلیفی، مثل آن شرطی است که منتزع از حکم تکلیفی است در اختصاص یافتنش به حال ذکر، مثل پوشیدن لباس حریر و نحو آن.

### (باسخ اشکال:)

۱- اگر از عدم جزئیّت چیزی (مثل سوره) که جزئیّتش در حق ناسی فی الجملة (یعنی بالاجماع) ثابت شده است، و جوب نماز بدون آن جزء اراده شده باشد، پس (باید بدانید که) آدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۳۹

ناسی قابلیت پذیرش خطاب خاص و علی حده را نسبت به آن سوره‌ای که از آن غفلت کرده است ندارد چه از جهت ایجاب و چه از جهت اسقاط.

بنابراین: (آن اجماعی که می‌گوید سوره جزء نماز است هم شامل ذاکر می‌شود و هم ناسی را دربر می‌گیرد زیرا که نمی‌شود که خطاب ذاکر و ناسی از هم جدا شود).

۲- و اگر از این عدم جزئیت، امضاء و تأیید نماز بدون سوره به عنوان بدل و عوض از عبادت واقعیه (یعنی نماز با سوره) اراده شده باشد، این سخنی نیکو و پسندیده است.

زیرا: این (بدلیت ناقص از کامل) حکمی است در حق غافل پس از زوال غفلتش، لکن جزء نبودن به این معنا (که ناقص بدل از کامل باشد)، عند الشک، از جمله اموری است که احدی از قائلین به براءت و یا احتیاط به آن قائل نشده‌اند چرا که این معنا (یعنی جزء نبودن) حکمی است وضعی که ادله براءت در آن جاری نمی‌شود، بلکه اصل در اینجا اصالة العدم است (و لذا چنین بدلیتی وجود ندارد و باطل است و اگر سخن از احسان باشد نیازمند دلیل خارجی است چرا که با بدلیت درست نمی‌شود).

و این همان معنای مورد اختیار ماست که گفتیم: عبادتی که بخاطر نسیان فاقد جزء است فاسد است.

یعنی این عمل ناقص نه مأمور بها است (چون خدا نمی‌تواند به ناسی امر کند نماز بی سوره بخوان) و نه مسقط از مأمور به واقعی است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* حاصل اشکال مورد نظر در اینجا چیست؟

می‌گوید اینکه شما در مقدمه اول خود مدعی عمومیت جزئیت، نسبت به حال غفلت شدید و آن را به کرسی نشانید، مربوط به همه جا نیست، بلکه باید دلیل جزئیت را در نظر گرفته و براساس آن محاسبه خود را انجام دهیم. لکن دلیل جزئیت هم از سه قسم خارج نمی‌باشد که نتیجه هر یک نیز با دیگری متفاوت است.

به عبارت دیگر اگر پرسید این دلیلی که جزئیت را برعهده مکلف گذاشته چند جور متصور است؟ به شما می‌گوئیم سه جور متصور است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۰

الف- گاهی دلیل جزء یک دلیلی لفظی و دارای عمومیت یا اطلاق است و با ظهورش هم شامل صورت سهو و نسیان می‌شود، هم دلالت بر جزئیت فلان عمل دارد حتی در حال نسیان و فراموشی.

فی المثل: حدیث (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، دلیل بر جزئیت سوره فاتحه است در نماز و لذا:

۱- بنا بر قول به صحیح، کلمه لا بر معنای حقیقی خود یعنی نفی جنس حمل شده و معنای کلام این می‌شود که: عملی که بدون فاتحه‌الکتاب باشد نماز نیست.

۲- و بنا بر قول به اعمی نیز حمل بر نفی صحت و فایده می‌شود بدین معنا که نماز بدون فاتحه‌الکتاب صحیح نیست، چه نیابردن قرائت از روی عمد باشد و چه از روی سهو.

پس: باز هم عمل باید اعاده شود، که در این بخش ما با جناب شیخ هم عقیده هستیم.

ب- گاهی هم دلیل جزئیت اجماع است، یعنی اجماع قائم شده بر اینکه سوره یا قرائت فاتحه‌الکتاب در نماز واجب است.

حال: اجماع یک دلیل لبی است و باید به قدر متیقن آنکه صورت ذکر و التفات است اخذ و نسبت به ما زاد مشکوک یعنی حال

نسیان و غفلت براءت جاری کنیم.

لکن ما نمی‌توانیم از این دلیل استفاده کنیم، چرا که در برخی موارد از زبان خود دلیل شرعی این معنا استفاده می‌شود که عند النسیان و الغفلة، نماز بدون قرائت و یا ... صحیح است، آن‌هم نه به شکل جعل بدل که ناقص بدل از کامل باشد، بلکه خود دلیل فی المثل گفته: تمت صلاته و لا یعید، و ما از آن می‌فهمیم که فلان امر برای شخص ناسی جزئیت ندارد و تنها عند الذکر جزئیت دارد.

در نتیجه ما:

نسبت به حال نسیان و غفلت، در اصل جزئیت شک می‌کنیم و این شک برمی‌گردد به مباحث قبل از این تنبیه که آیا هنگام شک در جزئیت باید به اصل براءت رجوع کنیم و یا به اصل احتیاط؟

برخی در اینجا براءتی شده و حکم به عدم لزوم انجام می‌کنند و گروهی احتیاطی شده و حکم به اعاده عمل می‌نمایند. پس: ما در این بخش با جناب شیخ موافق نبوده و سخن شما را قبول نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۱

ج- گاهی نیز، دلیل بر جزئیت، یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که خطاب صادره از شارع مستقیماً در مقام بیان جزئیت نیست، بلکه در مقام بیان یک حکم تکلیفی است و لکن ما جزئیت را از آن انتزاع می‌کنیم.

فی المثل: مولی فرموده: فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که بالمطابقه و مستقیم دلالت دارد بر وجوب قرائت قرآن در نماز که یک حکم تکلیفی است، حکم و تکلیفی هم شامل غافلین نمی‌شود و مختص به حال ذاکرین است، منتهی ما جزئیت قرائت در نماز را از آن انتزاع و برداشت می‌کنیم.

پس: دلیل جزئیت اختصاص به ذاکرین دارد. از طرف دیگر نیز دلیل اَقِمُوا الصَّلَاةَ بنا بر فرض و علی القول بالاعم، اطلاق دارد و دلیل جزئیت تنها در حال ذکر و التفات قابلیت دارد و می‌تواند دلیل اصل عبادت یعنی اَقِمُوا الصَّلَاةَ را تقیید یزند.

و لذا: نسبت به حال نسیان به اطلاق کلام تَمَسَّكَ کرده حکم می‌کنیم به اینکه بر ناسی، نماز بدون قرائت واجب است. در نتیجه: دلیلی برای بطلان این عبادت و جریان اصالة البطلانی که شما ادعا کردید وجود ندارد.

در این بخش نیز جناب شیخ ما با شما موافق نبوده و کلامتان را رد می‌کنیم.

\* پس مراد مستشکل از (فالجاء المنتزع من الحكم التکلیفی نظیر الشرط ...) چیست؟

اینست که: مسئله جزئیت انتزاعیه را نظیر می‌کند به مسئله شرطیت انتزاعیه.

\* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که: ۱- برخی از شروط عبادت بطور مستقیم از خطاب لفظی بدست می‌آید مثل اشتراط طهارت در نماز که از خطاب لا صلاة الا بطهور بدست می‌آید.

۲- و لکن برخی از شرایط از یک خطاب نفسی تکلیفی استفاده می‌شود

فی المثل: دلیل می‌گوید: پوشیدن لباس ابریشم برای مردان حرام است، چه در حال نماز و چه در غیر آن.

حال: ما از این حرام بودن لباس ابریشم، شرطیت عدم آن را در صحت نماز انتزاع کرده و حکم می‌کنیم به اینکه: یکی از شرائط صحت نماز برای مردان نبودن این امر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۲

و یا فی المثل: دلیل می‌گوید: الغصب حرام، که این یک حرمت نفسیه دارد و مخصوص حال نماز نیست و لکن ما از این خطاب، شرطیت اباحه مکان و یا عدم غصبیت را جهت صحت نماز انتزاع می‌کنیم.

زیرا: منشا انتزاع این شروط یعنی خطابات نفسیه تکلیفیه اختصاص به حال ذکر و التفات دارد.

پس: در حال نسیان، اباحه امکان یا عدم لبس ابریشم، شرط صحت نماز نمی‌باشد.

\* حاصل و خلاصه اشکال را با زبانی ساده‌تر در یک گفتمان بیان کنید؟

می‌گوید جناب شیخ شما که ادعای دلیل بر عمومیت جزئیت نسبت به حال غفلت نمودید، مربوط به همه جا و در همه موارد نیست، زیرا این دلیلی که جزئیت را برعهده مکلف گذاشته چند جور تصور می‌شود از جمله:

۱- در برخی از موارد، الجزء جزء مطلقاً، چه ذاکر باشی چه غافل، زیرا دلیلی وجود دارد که با صراحت این جزئیت را اعلام می‌کند، فی المثل می‌گوید: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب.

- حال جناب شیخ اگر دلیلی این چنین قاطع وجود داشته باشد، بله حرف شما که فرمودید:

الجزء جزء مطلقاً صحیح است، و ما در این صورت با شما موافقیم.

۲- در برخی موارد دلیلی که این جزء بودن را القاء می‌کند مجمل است، فی المثل دلیل قائم شده بر اینکه فاتحة الكتاب جزء نماز است و لکن مجمعی نگفته‌اند که فلان عمل جزء نماز است مطلقاً، یعنی قید مطلقاً در عبارات آنها نیامده است.

پس: دلیل الجزء می‌شود مجمل و در این صورت ما شک می‌کنیم که سوره در حال نسیان جزء نماز هست یا نه؟ و لذا سؤال پیش می‌آید که در اینجا چه باید کرد؟

ما می‌گوئیم: همان‌طور که در شک در جزئیت عده‌ای می‌گفتند: احتیاط، گروهی نیز می‌گفتند برائت، همین‌طور هم در اینجا برخی قائل به احتیاط‌اند و می‌گویند اگر مکلف سهواً جزء مزبور را ترک کرده سپس متوجه جزئیت آن شود باید نماز را اعاده کند.

- اما برخی نیز قائل به اجرای برائت شده جزئیت آن جزء مشکوک را نفی می‌کنند.

۳- گاهی نیز دلیل این جزئیت جزء یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که ما این حکم وضعی جزئیت را از تکلیف برداشت می‌کنیم و الاً دلیل مستقل در اثبات این جزئیت نداریم. و دلیل مرکب نیز مطلق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۳

فی المثل خدا فرموده: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،\* این خطاب علی القول بالاعم، خطابی است مطلق و جزء بودن سوره از آن فهمیده نمی‌شود.

اما اگر پرسید پس این جزء بودن سوره برای نماز را از کجا فهمیده‌اید؟ می‌گوئیم: از آیه شریفه: فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ.

اگر بگوئید: این فرمان بخوان یک حکم تکلیفی است، می‌گوئیم بله و لکن ما جزء بودن را از آن برداشت می‌کنیم، و لذا دلیل جزئیت اختصاص به ذاکرین دارد.

از طرفی ما شک می‌کنیم که این فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ،\* در حال نسیان نیز جزئیت می‌آورد یا نه؟

- در اینجا به اصل لفظی، یعنی اصالة الاطلاق أقیموا الصلاة رجوع کرده می‌گوئیم: سوره، جزء نیست.

پس: جناب شیخ دلیلی بر بطلان نماز وجود ندارد. و در اینجا نیز ما با شما مخالف هستیم چه پاسخ می‌دهید؟

\* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

در پاسخ به بخش اول سخنان مستشکل می‌فرماید: اینکه گفتید جزئیتی که به واسطه دلیل اجماع ثابت می‌شود منحصر به حال ذکر است و شامل حال نسیان و غفلت نمی‌شود، مرادتان چیست؟

آیا مرادتان اینست که نماز بدون سوره بر ناسی واجب است، در نتیجه پای دو خطاب در میان است یک خطاب برای ذاکرین و یک خطاب برای ناسیان؟ یا اینکه مرادتان اینست که برای ذاکر و ناسی و به عبارت دیگر برای ملتفت و غافل یک خطاب بیشتر وجود ندارد و آن امر به نماز با سوره است با این تفاوت که نماز بدون سوره در حق آدم ذاکر کفایت نکرده و مجزی نیست و لکن همین عمل ناقص می‌تواند در حق ناسی بدل از کامل واقع شود چرا که شارع در مواقع اضطرار و استکراه با دیده عفو به مکلف



می‌نگردد و به انجام عمل ناقص هم بسنده می‌کند، و لذا در ما نحن فیه نیز در حق ناسی مدارا کرده و همین عمل ناقص و یا بدون سوره را از او قبول کرده است؟  
جناب مستشکل:

اگر مرادتان احتمال اول باشد به شما می‌گوئیم: احتمالی غیر قابل قبول است چرا که اصلاً شخص مبتلا به نسیان و غفلت قابل خطاب نیست و تکلیف در حق او جریان ندارد. و لذا نه ایجابا می‌توان به او گفت ایها النَّاسی اُفعل کذا و نه اسقاطا می‌توان به او گفت ایها الغافل فلان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۴

واجب از عهده تو برداشته شده است. چرا؟

زیرا به مجرد اینکه قابلیت خطاب پیدا کند، از غفلت و نسیان خارج شده و ذاکر می‌گردد.

پس اینکه شارع مقدّس در حق ناسی، نماز بدون سوره را واجب کرده است سخن باطلی است و اگر مراد شما احتمال دوم باشد که جعل بدلیت است، امری ممکن و قابل قبول است، چرا که جعل بدل حکمی از احکام وضعیه است که در حق غافل و ناسی جعل می‌شود، آن‌هم پس از زوال غفلت، و لذا یک حکم تکلیفی مربوط به حال غفلت نیست، و لکن احدی از طرفین دعوی یعنی برائتین و احتیاطیون قائل به عدم جزئیت سوره به این معنا که شما می‌گوئید، سوره در حال نسیان جزئیت ندارد، نمی‌باشند و لذا از محل بحث خارج است.

سرّ مطلب چیست؟

اینست که جعل بدل و عدم آن حکم وضعی است و نه تکلیفی، و در احکام وضعیه ادله برائت جاری نمی‌شود، چرا که ادله برائت اختصاص دارد به احکام تکلیفیه، چرا که ظهور این ادله در رفع مؤاخذه است.

بنابراین کسی قائل به عدم جزئیت به این معنا که شما گفتید نمی‌باشد تا مسئله مبتنی شود بر بحث برائت و احتیاط.

\* جناب شیخ اگر در جعل بدل شک کنیم چه؟

حضرات بالاجماع نظرشان اینست که: باید اصالة العدم جاری کرد، که نتیجه آن اینست که:

عمل ناقص در حق ناسی بدلیت ندارد و لذا عمل او فاسد است و باید اعاده شود و این همان مدّعی ماست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۵

متن و مِمّا ذکرنا ظهر: أنّه لیس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء فی شیء؛ لأنّ المسألة مفروضة فیما إذا كان المأتی به مأموراً به بأمر شرعی، كالصلاة مع التیمم أو بالطهارة المظنونة، و لیس فی المقام أمر بما أتى به الناسی أصلاً.  
و قد يتوهم: أنّ فی المقام أمراً عقلياً؛ لاستقلال العقل بأنّ الواجب فی حقّ الناسی هو هذا المأتی به، فیندرج - لذلك - فی إتيان المأمور به بالأمر العقلي.

و هو فاسد جداً؛ لأنّ العقل ینفی تکلیفه بالمنسئ و لا یثبت له تکلیفاً بما عده من الأجزاء، و إنّما یأتی بها بداعی الأمر بالعبادة الواقعیة غفلة عن عدم کونه إیّاه؛ کیف و التکلیف - عقلياً کان أو شرعیاً - یحتاج إلى الالتفات، و هذا الشخص غیر ملتفت إلى أنّه ناس عن الجزء حتّى یکلف بما عده.

و نظیر هذا التوهم: توهم أنّ ما یأتی به الجاهل المرکب باعتقاد أنّه المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلي.

و فسادہ يظهر ممّا ذکرنا بعینه.

و أمّا ما ذكره: من أنّ دلیل الجزء قد يكون من قبیل التکلیف، و هو - لاختصاصه بغير الغافل - لا یقتید [۲۵۴] الأمر بالکلّ إلّا بقدر



مورده، و هو غیر الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ - المقتضى لعدم جزئیه هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل - بحاله، ففیه: أن التکلیف المذكور إن كان تکلیفا نفسیا، فلا یدلّ علی کون متعلّقه جزءا للمأمور به حتّی یقتید به الأمر بالکلّ، و إن كان تکلیفا غیریا فهو کاشف عن کون متعلّقه جزءا؛ لأنّ الأمر الغیری إنّما یتعلّق بالمقدّمه، و انتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا یدلّ علی نفی جزئیه فی حقّه؛ لأنّ الجزئیه غیر مسبّبه عنه، بل هو مسبّب عنها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۶

و من ذلك یعلم: الفرق بین ما نحن فیه و بین ما ثبت اشتراطه من الحکم التکلیفی، کلبس الحریر؛ فإنّ الشرطیه مسبّبه عن التکلیف - عکس ما نحن فیه -، فینتفی بانتفائه.

و الحاصل: أنّ الأمر الغیری بشیء - لکونه جزءا - و إن انتفی فی حقّ الغافل عنه؛ من حیث انتفاء الأمر بالکلّ فی حقّه، إلّا أنّ الجزئیه لا تنتفی بذلك.

\*\*\* ترجمه

### (این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست)

از آنچه بیان کردیم روشن شد که این مسئله نسیان، از قبیل مسئله اقتضاء امر (ظاهری و یا امر اضطراری) بر اجزاء در (عمل) به چیزی (برطبق یک امر شرعی نیست)، چرا که مسئله اجزاء در جائی مورد فرض است که اگر مأتی به، مأمور به امر شرعی باشد (چه امر اضطراری چه امر ظاهری)، مثل نماز با تیمم یا نماز با طهارت، و حال آنکه در این مقام، هیچ امری به عملی که ناسی آن را انجام داده وجود ندارد.

### (یک توهم و دفع آن)

و گاهی توهم می شود که:

در این مقام (که ناسی نماز بدون سوره می خواند) یک امر عقلی وجود دارد، چرا که عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه: واجب در حقّ ناسی همین نماز بدون سوره ای است که انجام داده است (چرا که معذور است).

پس (همان طور که موارد امر اضطراری و ظاهر داخل می شوند در باب امر شرعی)، ما نحن فیه (یعنی نماز بدون سوره ناسی)، بخاطر این امر عقلی، مندرج می شود در تحت مأمور به، به امر عقلی (پس مجزی است و نیازی به اعاده ندارد).

شیخنا می فرماید:

این توهم جدا فاسد است، چرا که عقل، تکلیف این ناسی را نسبت به آن مأمور به واقعی فراموش شده نفی می کند و لکن اثبات نمی کند برای او تکلیف به عملی که جدای از این اجزاء باشد. و البته ناسی این عمل را به انگیزه امتثال امر به عبادت واقعیه انجام می دهد، غافل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۷

اینکه این آن تکلیف واقعی خواسته شده نیست.

چگونه (ممکن است عقل امر به تکلیف برای ناسی بکند) و حال آنکه تکلیف چه عقلی باشد چه شرعی نیازمند به توجه و التفات است درحالی که این شخص متوجه نیست که نسبت به آن جزء فراموش کار است تا مکلف شود به غیر آن.

### (توهمی دیگر و دفع آن)

و نظیر این توهم (به وجود یک امر عقلی)، این توهم است که آنچه را نیز جاهل مرکب به اعتقاد اینکه مأمور به است انجام داده، از باب انجام مأمور به به امر عقلی. (پس باید مجزی باشد).

و لذا شیخنا می‌فرماید:

و فساد این توهم (نیز) از آنچه در پاسخ به توهم قبلی گفتیم روشن می‌شود یعنی (عقل تنها حکم به نفی تکلیف می‌کند و مثبت نیست).

### (به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد)

و اما آنچه را که مستشکل (در بخش دوم اشکال خودش) گفت که دلیل الجزء (یعنی دلیلی که دلالت دارد بر) جزئیت (یک شیء مثل سوره) گاهی از قبیل تکلیف است. مثل (فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، و این تکلیف به خاطر اختصاصش به غیر غافل (یعنی مختص بودنش به حال ذاکر)، امر به کل (یعنی اَقِيمُوا الصَّلَاةَ) را مقتید نمی‌کند مگر به اندازه توانش و این نسبت به آدم غیر قابل است.

پس اطلاق امر به کل (مثل اَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، که مقتضی عدم جزئیت این جزء (یعنی سوره است) برای نماز نسبت به غافل، بحال خودش (که حال اطلاق است) باقی است.

پس: در این بخش نیز اشکالی وجود دارد مبنی بر اینکه:

این تکلیف (فاقرءوا ما تیسر منه) اگر یک تکلیف نفسی باشد (مثل کتب علیکم الصیام)، دلالت نمی‌کند بر اینکه متعلقش جزء مأمور به است، تا اینکه امر به کل مقتید به آن تکلیف شود (یعنی ما از آن جزئیت استفاده نمی‌کنیم تا اَقِيمُوا الصَّلَاةَ مقتید شود به فاقراءوا ...)

و اگر این تکلیف (فاقرءوا ما تیسر منه)، تکلیفی غیری باشد (مثل: فاغسلوا)، تکلیف غیری کاشف از اینست که متعلقش (یعنی قرائت) جزء نماز است، چرا که امر غیری تعلق می‌گیرد به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۸

مقدمه (مثل: فاغسلوا وجوهکم ...)، و انتفاء و برداشته شدن این تکلیف غیری نسبت به آدم غافل، دلالت بر نفی جزئیت این جزء در حق او نمی‌کند، چرا که جزئیت مسبب (و مولود) از امر نیست (تا که با نبود امر، آن هم از بین برود)، بلکه امر مسبب و مولود از جزئیت است (چنانکه در مباحث قبل ضمن چهار مرحله تصور آن را بیان کردیم) و لذا مانعی نیست که امر غیری نباشد ولی جزئیت باشد.

– و از این (مطالب) روش شد، تفاوت میان ما نحن فیه (که جزئیت قرائت از فاقراءوا استفاده شد) با آنجائی که ثابت شده اشتراط آن از یک حکم تکلیفی، مثل پوشیدن حریر.

زیرا: در اینجا شرطیت مسبب از تکلیف است به عکس ما نحن فیه (که تکلیف مولود شرطیت است. پس شرطیت منتفی می‌شود به انتفاء تکلیف.

حاصل اینکه: امر غیری به چیزی بخاطر جزء بودن آن شیء، اگرچه در حق آدم غافل منتفی می‌شود به جهت انتفاء و از بین رفتن امر به کل بطور کلی در حق او، و لکن خود جزئیت به سبب انتفاء امر غیری منتفی نمی‌شود.

\*\*\*

\* حاصل و چکیده مباحث در مسئله اول تا به اینجا چه شد؟

- شیخ فرمود ترک جزء از روی سهو، موجب بطلان عمل است.

- برخی اشکال کردند:

اگر دلیل الجزء قاطع و صریح باشد مثل: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بله شما درست می‌فرمائید، لکن اگر این دلیل الجزء یک دلیل

مجملی باشد مثل اجماع، برای ما شک حاصل می‌شود که آیا سوره در حال نسیان جزئیت دارد یا نه؟

در پاسخ به این اشکال، برخی به اصل براءت تمسک کردند و برخی هم احتیاطی شدند و لکن شیخ فرمود:

جناب مستشکل اینکه گفتید اگر دلیل الجزء مجمل باشد به دنبال آن شک پیدا می‌شود که سوره در حال نسیان جزئیت دارد یا نه؟

و به دنبال این شک نوبت می‌رسد به احتیاط یا براءت مرادتان چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۴۹

آیا مرادتان اینست که وقتی دلیل مجمل شد، قدر متیقنش اینست که سوره برای آدم ذاکر جزء است و شمولش برای ناسی یا غافل

مشکوک است؟

اگر این باشد، غلط است، چرا که خطاب هم باید شامل ذاکر شود و هم شامل غافل و لذا نمی‌تواند اختصاص به ذاکر داشته باشد.

زیرا غافل قابلیت این را ندارد که خطاب جدای از خطاب آدم ذاکر داشته باشد، بلکه خطاب هر دو باید مشترک باشد، کالعالم و

الجاهل در تکلیف.

و اگر مرادتان این باشد که خطاب مجمل شامل ذاکر و غافل هر دو می‌شود، لکن حکم می‌شود به اینکه عمل ناقص تبدیل و

جایگزین از عمل کامل است، چون که شریعت او را در حال نسیان مورد لطف قرار داده و فرموده عمل ناقص ناسی بجای عمل

کامل قابل قبول است، بله حرف خوب و پسندیده‌ای است و لکن این دلیل خارجی می‌خواهد و از عهده اصالة البراءة یا اصالة

الاحتیاط بر نمی‌آید.

زیرا:

- اصالة الاحتیاط بار مکلف را زیادتر می‌کند، نه اینکه باری را از دوش او بردارد.

- اصالة البراءة نیز عقاب را برمی‌دارد و نه اثر وضعی را تا که این ناقص بشود بدل از کامل و اعاده لازمه نباشد.

\* اگر کسی بگوید جناب شیخ در بسیاری از موارد غیر مأمور به مسقط مأمور به شده و یا عمل ناقص مسقط عمل کامل شده است،

فی المثل:

اگر مکلف آبی برای غسل و وضو پیدا نکند، تیمم کرده نماز می‌خواند. اعاده یا قضا نیز لازم ندارد.

به عبارت دیگر: ناقصی که نماز با تیمم است، مسقط عمل کامل می‌شود که نماز با غسل و وضوء است و یا فی المثل:

شما قبلاً وضو داشتید و اکنون شک پیدا کرده‌اید که آیا وضو دارید یا نه؟ دو نفر شهادت می‌دهند که بله شما وضو دارید، در اینجا

برای شما ظن حاصل می‌شود که بله وضو دارید و نماز می‌خوانید.

حال اگر پس از آن کشف شود که که خیر در آنجا وضو نداشته‌اید، نمازی که شما خوانده‌اید مکفی بوده است و همان عمل

ناقص بجای عمل کامل پذیرفته می‌شود.

- هکذا در ما نحن فیه:

یعنی: ناسی نماز را بدون سوره خوانده است و این عمل ناقص مسقط از عمل کامل یعنی نماز با سوره است. شیخ چه پاسخ

می‌دهد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۰

می‌فرماید: مواردی را که شما می‌بینید ناقص، مسقط کامل شده است، یا امر اضطراری دارد و یا امر ظاهری، فی‌المثل:

- تیمم امر اضطراری دارد، وقتی امر اضطراری دارد مجزی است و گرنه شارع نمی‌فرمود: و ان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا.

- و یا فی‌المثل آنجا که ظنّ به طهارت حاصل می‌شود، امر ظاهری دارد، چرا که شارع فرموده است: لا تنقض اليقين بالشك ...

بله، اگر در مواردی امر اضطراری و یا ظاهری باشد، عمل ناقص جایگزین عمل کامل می‌شود و از جانب شارع قابل قبول است.

لکن در ما نحن فيه نه امر اضطراری وجود دارد و نه امر ظاهری، چرا که آدم غافل قابل امر کردن نیست چه این امر اضطراری باشد

و یا ظاهری و ...

\* با توجه به مطالب فوق مراد از (و مما ذكرنا ظهر: انه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الامر للاجزاء في شيء ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به آنهایی که ما نحن فيه را با مسئله اجزاء مقایسه کرده و گفته‌اند:

همان‌طور که عند الاضطرار مکلف مطابق امر اضطراری مثل امر به تیمم عمل کرده نماز با تیمم می‌خواند، و چنانچه پس از آن

کشف خلاف شود، براساس نظر مشهور عملش مجزی است و هکذا عند الامر الظاهر مثل امر استصحابی ... همین‌طور هم در ما

نحن فيه می‌توان گفت در حق ناسی نیز نماز بدون سوره مجزی است، و لذا پس از کشف خلاف اعاده لازم ندارد.

و لذا شیخنا می‌فرماید:

مقایسه شما در اینجا نادرست است، چرا که مسئله اجزاء در جائی است که عمل برطبق یک امر شرعی انجام بگیرد چه این امر

اضطراری باشد و یا ظاهری و سپس کشف خلاف شود، و لکن ما نحن فيه در موردی است که نماز بدون سوره‌ای که ناسی انجام

می‌دهد اصلا مأمور بها نبوده است تا بحث از اجزاء شود.

\* مراد از (و قد يتوهم: ان في المقام امرا عقليا: لاستقلال العقل ...) چیست؟

اشاره شیخ است به یک پندار و خیال مبنی بر اینکه:

در ما نحن فيه که ناسی نماز بدون سوره می‌خواند گرچه امر شرعی وجود ندارد، و لکن او عملش را طبق امر انجام داده است، و

آن امری است که از ناحیه عقل صادر می‌شود، یعنی عقل به او می‌گوید: ایها الناسی نمازت را بدون سوره بخوان.

زیرا که عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه در حق ناسی بیش از نماز بدون سوره واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۱

نیست، چرا که معذور است.

و لذا: موارد امر اضطراری و ظاهری در باب امر شرعی داخل می‌شود و ما نحن فيه در باب امر عقل داخل می‌شود و از این باب

مجزی است.

مرحوم شیخ می‌فرماید:

کار عقل نفی تکلیف و عقاب است یعنی همین اندازه تشخیص می‌دهد که در حق ناسی نماز با سوره واجب نیست و لذا بخاطر

ترک آن عقاب و مؤاخذه نمی‌شود. و امّا اینکه نتیجه بگیرد نماز بدون سوره در حق ناسی واجب است، از حوزه ادراکات عقلی

خارج است.

به عبارت دیگر: عقل می‌گوید چون این مکلف مبتلای به نسیان است، از ناحیه مخالفت امر واقعی معذور است و مستحق عقاب

نیست، نه اینکه او را امر کند به اینکه نمازت را بدون سوره بخوان.

به عبارت دیگر: عقل نمی‌تواند به ناسی فرمان بدهد که مأمور به را تغییر بده.

خلاصه اینکه: تکالیف چه شرعی باشند چه عقلیه نیازمند به ذکر و التفات بوده و در حق ناسی به فعلیت نمی‌رسند.

پس: در ما نحن فيه امر عقلی درست نمی‌شود تا مجزی باشد.

\* پس مراد از (و نظیر هذا التَّوَهُّم: توهم آنّ ما یأتی به الجاهل المركب باعتقاده أنّه مأمور به ...) چیست؟

اشاره به توهمی است شبیه به توهم مذکور که در مورد جاهل مرکب پیش آمده و لذا متوهم می‌گوید:

۱- آدم ناسی به عمل خود اعتقاد دارد بدین معنا که آن را کامل و صحیح می‌داند، چرا که متوجه نیست که جزئی از آن را فراموش کرده است.

۲- قطع و یقین حجّت است چرا که طریق الی الواقع است.

۳- آنچه حجّت است متابعتش عقلا واجب است.

پس: همان عملی را که ناسی انجام داده بر او واجب است و مأمور به به امر عقلی می‌باشد و لذا باید مجزی باشد.

جناب شیخنا پاسخ می‌دهد: بله، ما نیز بخاطر همین عقیده است که می‌گوئیم این آدم ناسی نسبت به مخالفت با تکلیف واقعی

معذور است و مستحقّ عقاب نیست و لکن معتقد به این نیستیم که این عقیده ایجادکننده یک امری است برای او.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۲

یعنی: این گونه نیست که چون این آدم عقیده بر صحت عملش دارد، عملش بشود مأمور به به یک امری غیر از آنچه شارع بدان امر فرموده.

خلاصه اینکه: عقل تنها حکم به نفی تکلیف می‌کند و لکن مثبت امر نیست.

\* مراد از (و اما ما ذکره: من انّ دلیل الجزء قد یكون من قبیل التکلیف ...) چیست؟

اشاره دارد به بخش دوم کلام مستشکل که گفت:

اگر دلیل جزئیت حکم تکلیفی باشد نظیر امر (فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) باز هم جزئیت منحصر به حال ذکر است. و به عبارت دیگر

می‌گوید: مولی

۱- در یکجا فرموده: أقیموا الصلاة، که امر به نماز است.

۲- اگر مائل به وضع الفاظ للاعم باشیم، خطاب أقیموا الصلاة می‌شود مطلق.

۳- و در جای دیگر فرموده: فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که در آن امر به قرائت شده است.

۴- ما از حکم تکلیفی فاقراءوا ما تيسر منه، استفاده می‌کنیم که قرائت جزء نماز است. و لذا:

مادامی که مکلف مبتلا به نسیان نشده، قرائت جزء نماز اوست.

حال اگر کسی از ما پرسد که آیا در صورتی که چنین مکلفی مبتلای به نسیان شود باز هم مشمول خطاب فاقراءوا می‌شود یا نه؟ به

او می‌گوئیم:

خیر خطاب فاقراءوا شامل ناسی نشده، بلکه از میان برداشته می‌شود. اگر پرسید چرا؟ به شما می‌گوئیم.

زیرا: هر تکلیفی در حال نسیان و غفلت ساقط شده از میان برداشته می‌شود.

فی المثل: در جائی شارع فرموده بود (لا تشرب الخمر)، لکن چون مکلف فراموش کرده که فلان إناء خمر است، آن را می‌خورد،

در اینجا خطاب لا تشرب، متوجه این آدم نمی‌شود، چرا که او در حال نسیان است، این ساقط می‌شود.

اگر پرسید که آیا با سقوط حکم تکلیفی فاقراءوا، حکم وضعی جزئیت ساقط می‌شود یا نه؟ به شما می‌گوئیم در چنین موردی باید

رجوع شود به اطلاق أقیموا الصلاة مقتضای اطلاق أقیموا الصلاة هم اینست که: سوره برای نماز جزئیت ندارد. در نتیجه نمازی که

بدون سوره خوانده شود صحیح است.

به عبارت دیگر: با توجه به محاسبات مذکور و به حکم اطلاق أقیموا الصلاة، نماز چنین کسی محکوم به صحت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۳

\* مراد از (فقیه: انّ التکلیف المذکور ان کان تکلیفا نفسیا...) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم و یا اشکال فوق و لذا می‌فرماید:

امر به قرائت در این خطاب خارجی و یا تکلیف مستقل به نام فَاَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ را چه نوع امری می‌دانید؟ آیا این امر را از اوامر نفسیه استقلالیه می‌دانید بدین معنا که دلالت می‌کند بر اینکه قرائت قرآن از نظر شرع مقدّس بطور مستقل واجب است، چنانکه روزه و نماز مستقلا واجب‌اند؟ و یا اینکه آن را از اوامر غیریه مقدّمیه می‌دانید، بدین معنا که دلالت می‌کند بر اینکه متعلّقش مقدمه برای غیر است آن‌هم از باب اینکه هر جزئی از اجزاء یک مجموعه مقدمه اصل مرکب است؟ اگر این امر را نفسی بدانید:

اولا: از محل بحث خارج می‌باشد.

ثانیا: نمی‌تواند مقید اطلاق اَقِيمُوا الصَّلَاةَ باشد نه نسبت به حال ذکر و نه نسبت به حال نسیان.

ثالثا: مسأله انتزاع جزئیت نیز منتفی می‌شود چرا که آیه فاقراءوا ربطی به اَقِيمُوا الصَّلَاةَ ندارد، همان‌طور که خطابه‌های فراوان دیگری وجود دارد و ربطی به اطلاق اَقِيمُوا الصَّلَاةَ ندارد.

آیا وقتی شارع به بندگان می‌فرماید: کتب علیکم الصّیام، دلیل است بر اینکه روزه جزء نماز است؟

بنابراین: شما نمی‌توانید از خطاب فاقراءوا استفاده کنید که قرائت جزء نماز است.

و اگر این امر فاقراءوا را امر غیری بدانید، به شما می‌گوئیم: گرچه در حق ناسی هیچ‌گونه امر فعلی وجود ندارد چه نفسی و چه غیری و لکن این سبب نمی‌شود که جزئیت در حق ناسی نباشد، چرا که این جزئیت نیست که مسبب از امر است تا با نبود امر آن‌هم نباشد، بلکه این امر است که مسبب از جزئیت است.

و لذا وقتی امر از جزئیت نشئت گرفت مانعی ندارد که امر غیری وجود نداشته باشد و لکن جزئیت باشد.

به عبارت دیگر:

آیا به نظر شما (فاقراءوا) مثل فاغسلوا است؟ بدین معنا که چون طهارت شرط نماز است شارع فرموده: فاغسلوا، و در اینجا نیز چون سوره و قرائت جزء نماز است شارع فرموده: فاقراءوا.

سَلْمَنَا که وجوب فاقراءوا مثل وجوب فاغسلوا، غیری باشد، به چه دلیل وقتی مکلف مبتلای به نسیان می‌شود، غیریت ساقط نشود ولی جزئیت ساقط بشود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۴

خیر، باید گفت این وجوب غیری است که ساقط می‌شود چون که غافل قابل خطاب نیست و تکلیف از او ساقط می‌شود، و این ربطی به سقوط جزئیت ندارد زیرا سقوط جزئیت نیازمند به دلیل خارجی و علی‌حده است.

جناب مستشکل آیا امر غیری در این مثالها تابع جزئیت است یا جزئیت تابع امر است؟

در مثال فاغسلوا، چون صلاه مشروط به طهارت است شارع فرمود: فاغسلوا.

حال بفرمائید که آیا شرطیت سبب از فاغسلوا است یا فاغسلوا مسبب از شرطیت؟

قطعا فاغسلوا مسبب از شرطیت است و هکذا هر امر غیری دیگری مسبب است و نه سبب.

در نتیجه: این مسبب است که ساقط می‌شود و نه سبب.

جناب مستشکل: در اینجا نیز جزئیت، تابع تکلیف نیست تا وقتی تکلیف ساقط می‌شود جزئیت هم ساقط بشود، بلکه این تکلیف است که تابع جزئیت می‌باشد.

و لذا ممکن است تکلیف ساقط بشود و لکن جزئیت ساقط نشود.

\* پس مراد از (و من ذلك يعلم: الفرق بین ما نحن فیه و بین ما ثبت اشتراطه من الحكم التکلیفی، کلبس الحریر؛ ...) چیست؟ اشاره به بخش سوم مستشکل است که مسأله جزئیت منتزعه را به باب شرطیت منتزعه قیاس نموده و می‌گوید: من مواردی را سراغ دارم که تکلیف ساقط می‌شود و به سبب سقوط تکلیف شرطیت نیز ساقط می‌شود، یعنی شرطیت تبعیت می‌کند از تکلیف.

فی المثل شارع مقدّس:

از یک طرف فرموده: نماز بخوان، از طرف دیگر فرموده پوشیدن حریر حرام است.

حال: ما از اینکه پوشیدن حریر برای مردان حرام است، یک شرطیتی برای نماز انتزاع می‌کنیم و می‌گوئیم: یکی از شرائط مصلی اینست که: لباس او حریر نباشد.

بنابراین: اگر مصلی در حین نماز فراموش کرده بود که لباسش حریر است و با آن نماز خوانده به اتفاق می‌گوئیم نمازش صحیح است. چرا؟

زیرا فراموشی او موجب سقوط لا- تلبس الحریر می‌شود، همان‌طور که تمام تکالیف عند الغفلة و النسیان از عهده ناسی یا غافل برداشته می‌شود.

منظور اینکه: وقتی تکلیف ساقط می‌شود، شرطیت نیز ساقط می‌شود، و در نتیجه نماز چنین کسی محکوم به صحت می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۵

در ما نحن فیه نیز مسئله همین‌طور است، چرا که وقتی مصلی، قرائت را فراموش می‌کند، فاقراءوا ساقط می‌شود، وقتی فاقراءوا ساقط شد به تبع آن جزئیة القراءه نیز ساقط می‌شود.

در نتیجه: جزئیة القراءه که ساقط شد، نماز مصلی محکوم به صحت می‌شود جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

قیاس باب جزئیت به باب شرطیت، قیاسی مع الفارق است.

زیرا:

۱- جزئیت رتبه مقدّم بر امر است و امر از جزئیت نشأت می‌گیرد و چنانکه گفتیم ممکن است امر نباشد و لکن جزئیت باشد.

۲- اما در باب شرطیت، این شرط است که از خطاب تکلیفی نفسی نشأت می‌گیرد و عامل دیگری برای اشتراط وجود ندارد.

و لذا: وقتی خود خطاب مخصوص حال التفات است، شرطیت نیز که منتزع از آن است، مختصّ به حال ذکر است.

پس: وقتی عند النسیان، حرمت لبس حریر و غصیبت و ... در کار نیست، شرطیت اباحه مکان و عدم لبس حریر و ... نیز نخواهد بود.

\* جناب شیخ چرا از تکالیف مستقله شرطیت برای نماز تولید می‌شود؟

زیرا اگر چنین شرطیتی انتزاع نشود و به آن عمل نگردد، اجتماع امر و نهی لازم می‌آید. و حال آنکه در عبادت نباید امر و نهی با هم جمع بشوند.

فی المثل: شارع از یک طرف فرموده نماز بخوان، از یک طرف به مردان فرموده لباس حریر نپوشید، حال اگر ما نگوئیم: عدم لبس

حریر شرط صحت نماز است و نماز را با لباس حریر بخوانیم، امر و نهی با هم اجتماع می‌کنند.

حال در ما نحن فیه ما یک خطاب فاقراءوا داریم، و یک جزئیت، لکن جزئیت سبب است و امر فاقراءوا مسبب و لکن با رفتن مسبب، سبب از میان نمی‌رود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۶

متن و قد یتخیل: أنّ أصله العدم علی الوجه المتقدّم و إن اقتضت ما ذکر، إلا أنّ استصحاب الصحّة حاکم علیها.



و فيه: ما سیجیء فی المسأله الآتیة: من فساد التمسک به فی هذه المقامات، و کذا التمسک بغيره ممّا سیدکر هناک. فإن قلت: إن الأصل الأوّلی و إن کان ما ذکرته، إلّا أنّ هنا أصلاً ثانویاً یقتضی إمضاء ما یفعله الناسی خالیا عن الجزء و الشرط المنسی عنه، و هو قوله صلّی الله علیه و آله: «رفع عن امتی تسعة: الخطأ و النسیان...»، بناء علی أنّ المقدّر لیس خصوص المؤاخذه، بل جمیع الآثار الشرعیة المترتبة، علی الشیء المنسی لو لا النسیان؛ فإنّه لو ترک السورة لا للنسیان یتربّ حکم الشارع علیه بالفساد و وجوب الإعادة، و هذا مرفوع مع ترک السورة نسیانا.

و إن شئت قلت: إنّ جزئیة السورة مرتفعه حال النسیان.

قلت- بعد تسلیم إرادة رفع جمیع الآثار-: إنّ جزئیة السورة لیس من الأحکام المجعلة لها شرعا، بل هی ککلیة الكلّ، و إنّما المجعل الشرعی و جوب الكلّ، و الوجوب مرتفع حال النسیان بحکم الروایة، و وجوب الإعادة بعد التذکر مترتب علی الأمر الأوّل، لا علی ترک السورة.

و دعوی: أنّ ترک السورة سبب لترك الكلّ الذی هو سبب وجود الأمر الأوّل؛ لأنّ عدم الرفع من أسباب البقاء، و هو من المجعلات القابلة للارتفاع فی الزمان الثانی، فمعنی رفع النسیان رفع ما یتربّ علیه و هو ترک الجزء، و معنی رفعه رفع ما یتربّ علیه و هو ترک الكلّ، و معنی رفعه رفع ما یتربّ علیه و هو وجود الأمر فی الزمان الثانی.

مدفوعة: بما تقدّم فی بیان معنی الروایة فی الشبهة التحریمیة فی الشکّ فی أصل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۷

التکلیف: من أنّ المرفوع فی الروایة الآثار الشرعیة الثابتة لو لا النسیان، لا الآثار الغير الشرعیة، و لا ما یتربّ علی هذه الآثار من الآثار الشرعیة.

فالآثار المرفوعة فی هذه الروایة نظیر الآثار الثابتة للمستصحب بحکم أخبار الاستصحاب فی أنّها هی خصوص الشرعیة المجعلة للشارع، دون الآثار العقلیة و العادیة، و دون ما یتربّ علیها من الآثار الشرعیة.

\*\*\* ترجمه

### (تمسک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن)

و گاهی تصوّر می‌شود: اصالة العدم بر وجهی که گذشت، (و گفته شده اصل اینست که ناقص بدل از کامل نیست)، گرچه مقتضی عمل ناقص است و لکن استصحاب صحت، (در اینجا) حاکم است بر اصالة العدم.

و لذا: شیخ می‌فرماید در این اظهار نظر اشکالی وجود دارد و در مباحث آینده خواهد آمد که اینجا جای تمسک به استصحاب صحت و یا دیگر اصول نمی‌باشد.

### (توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع)

مستشکل می‌گوید: گرچه آنچه را شما ذکر کردید اصل اوّلی است (یعنی: الاصل، البطلان و ما نیز پذیرفتیم) و لکن در اینجا یک قاعده ثانویة (عمومی) وجود دارد که اقتضا می‌کند امضاء آنچه را که ناسی آن را انجام می‌دهد، درحالی که خالی از جزء و از شرط فراموش شده است و این قاعده ثانویة این کلام پیامبر صلّی الله علیه و آله است که می‌فرماید: نه چیز از امت من برداشته شده است، اشتباه، نسیان و ...

البته بنا بر اینکه (آنچه در حدیث) مقدر است (رفع)، خصوص مؤاخذه و عقاب نیست، بلکه تمامی آثار شرعیته‌ای را که بر شیء فراموش شده مترتب است برمی‌دارد، اگر این نسیان نباشد.



زیرا اگر سوره (از روی عمد) ترک شود و نه از روی نسیان، حکم شارع به سبب فساد (عمل) و وجوب الإعادة بر او مترتب می‌شود، و این ترتیب حکم در صورت ترک سوره از روی نسیان برداشته شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۸

و اگر می‌خواهی (بجای مطلب مذکور بگو) جزئیت سوره (به واسطه حدیث رفع) از آدم ناسی برداشته شده است.

### (پاسخ شیخ به توهم فوق):

اینست که: پس از قبول و پذیرش اراده رفع و برداشتن جمیع الآثار، اینکه جزئیت سوره از احکامی نیست که شرعا برای آن سوره جعل شده باشد، بلکه این جزئیت مثل کلیت کل (است که از تکلیف اقیموا الصلاة انتزاع شده)، و مجعول شرعی تنها وجوب الکل است (یعنی آنچه از جانب شارع صادر شده وجوب الکل مطابقت و وجوب الجزء تضمنا است)، و این وجوب به حکم روایت (رفع) در حال نسیان مرتفع است، و وجوب اعاده پس از التفات (ناسی) بر امر اول مترتب می‌شود و نه بر ترک سوره.

### (یک ادعا):

شیخ می‌فرماید:

این ادعا که (نسیان سبب ترک سوره یا جزء است) و ترک سوره یا جزء سبب است برای ترک الکل است که (این ترک الکل) سبب وجود امر اول است، زیرا عدم رافع (که انجام مأمور به است) از اسباب بقاء امر اول است، درحالی که این امر اول از مجعولات شرعی‌ای است که در زمان نسیان (توسط شارع) قابل ارتفاع است (یعنی حدیث رفع امر اول را برمی‌دارد). پس معنای رفع النسیان رفع آن چیزی است که مترتب می‌شود بر نسیان و آن ترک الجزء است، و معنای برداشته شدن ترک الجزء برداشته شدن اثری است که بر آن جزء مترتب می‌شود و آن ترک الکل است و معنای برداشته شدن ترک الکل رفع آن چیزی است که بر ترک الکل مترتب می‌شود و آن وجود امر در زمان دوم (یعنی دوره فترت) و نسیان است. پس: وجوب الاعاده‌ای در کار نیست.

### (دفع ادعای فوق)

این ادعا دفع می‌شود با آن مطلبی که در بیان معنای روایت در شبهه تحریمیّه در شک نسبت به اصل تکلیف (که سؤال می‌شد شرب تن حرام است یا نه؟) گفتیم که: آنچه در حدیث رفع برداشته می‌شود آثار شرعیّه است که در صورت عدم نسیان وجود دارد. و نه آثار غیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۵۹

شرعیّه (مثل ترک الجزء و ترک الکل که اثر عقلی‌اند) و نه آن چیز و یا اثری (مثل بقاء الامر) که مترتب می‌شود بر این آثار (یعنی ترک الجزء و ترک الکل) که از آثار شرعی مع‌الواسطه‌اند.

پس آثار رفع شونده در این روایت مثل آن آثاری است که بار می‌شود بر مستصحب به حکم اخبار استصحاب (یعنی هر اثری را که به حکم استصحاب وضع می‌کنید با حدیث رفع همانها را رفع می‌کنید) و این (رفع) خصوص آثار شرعی‌ای است که مجعول به جعل شارع‌اند، و نه آثار عقلیه و عادیّه و نه آثار غیر شرعی‌ای که مترتب می‌شوند بر آثار شرعیّه.

\*\*\*

\* مقدمه بفرمائید شیخنا در پاسخ به بخش اول کلام مستشکل چه فرمود؟

فرمود: نسبت به جعل بدل، اصاله العدم جاری می‌شود، یعنی اصل اینست که: شرع مقدس در مورد غافل و ناسی، عمل ناقص را بدل از عمل کامل قرار نداده و لذا: عمل ناقص فرد ناسی باطل است.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و قد یتخیل: ان اصاله العدم علی الوجه المتقدم ...) چیست؟

اینست که: برخی خیال کرده‌اند که اصل استصحاب صحت بر اصل اصاله العدم حاکم است و جلوی آن را می‌گیرد. چرا؟ زیرا موضع اصاله العدم البدلیه، عمل ناقص است و اصل می‌گوید، ناقص بدلیت ندارد، و حال آنکه استصحاب صحت علی الظاهر دلالت دارد بر کامل بودن عمل ناسی. و یا به عبارت دیگر آن را به منزله کامل قرار می‌دهد.

و لذا: عمل ناسی ناقص نیست تا محل اجرای اصل عدم بدلیت باشد و در نتیجه وجهی برای بطلان آن وجود ندارد.

\* پس مراد از (و فیه: ما سیجیء فی المسأله الآتیة ...) چیست؟

اینست که: در مباحث آینده خواهد آمد که اینجا جای تمسک به استصحاب صحت و دیگر اصول نمی‌باشد.

\* مراد از (فان قلت: ان الاصل الاوولی و ان کان ما ذکرته، الا ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۰

اگرچه اصل اولی و قاعده در نقصان الجزء از روی سهو، اصاله عدم بدلیه الناقص عن الکامل و در نتیجه اصاله البطلان و وجوب الإعادة است و لکن یک اصل ثانوی وجود دارد که حاکم بر این اصل اولی است، چون که ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه تقدم دارند.

و لذا به مقتضای این اصل ثانویه ثابت می‌کنیم که شارع همان نماز بدون جزء و یا شرط مشکوک را از ناسی پذیرفته و دیگر اعاده لازم ندارد.

این اصل ثانوی تمسک به حدیث رفع است و بنا بر اینکه جمیع الآثار مقدر در حدیث است، رفع نسیان عبارتست از رفع کلیه آثار شرعی‌ای که اگر نسیان نبود بر فعل او مترتب می‌شد چنانکه در ما نحن فیه اگر مصلی آن جزء مشکوک را فراموش نکرده بود و از روی عمد آن را ترک می‌کرد آثاری داشت از جمله بطلان عمل و وجوب اعاده آن و یا حرمت ترک سوره و هکذا ...

اما، عند النسیان تمام این آثار مرتفع می‌شود، پس جزئیت سوره نیز در حال نسیان مرتفع می‌شود.

در نتیجه: عمل ناسی کامل است و دلیلی بر بطلان آن و وجوب اعاده، وجود ندارد.

\* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

می‌فرماید:

اولاً: در مباحث مربوط به براءت ثابت شد که ظهور حدیث رفع در رفع عقاب و مؤاخذه است و نه رفع جمیع الآثار و معنای رفع نسیان، رفع مؤاخذه بخاطر نسیان است، و سایر آثار از جمله احکام شرعیه جزء و یا شرط منسی مد نظر حدیث نیست.

ثانیا: سلمنا که جمیع الآثار الشرعیه مقدر باشد و لکن حدیث رفع در اموری ساری و جاری است که وضعشان بدست شارع بوده و از مجعولات شرعیه هستند و رفعشان نیز بدست شارع مقدس از آن جهت که شارع است باشد.

اما اموری که مستقیماً مجعول به جعل شارع نبوده بلکه به حکم عقل از مجعولات شرعیه انتزاع می‌شوند، محل اجرای حدیث رفع نیست چرا که وضع و رفع این امور به دست شارع نیست.

با توجه به این مطلب در مسئله مورد بحث باید گفت:

وجوب الكل و به تبع آن وجوب تك تك اجزاء مجعول شارع بوده و با امر شرعی درست شده است و لذا این اثر شرعی عند النسیان مرفوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۱  
به عبارت دیگر:

نه آن جزء فراموش شده بر ناسی واجب است و نه مجموع عمل بدون آن جزء.

و اما: جزئیت سوره را که شما با عبارت (و ان شئت قلت) بیان کردید از احکام و مجعولات شرعی نیست تا اینکه به هنگام نسیان با حدیث رفع برداشته شود، بلکه جزئیت سوره مثل کلیت صلاه از امور انتزاعیه هستند که عقل از امر به صلاه کلیت را برای نماز انتزاع می کند و جزئیت را برای سوره.

و اما در پاسخ به اینکه گفتید: وجوب اعاده هم در حال نسیان مرفوع است، می گوئیم:

۱- وجوب اعاده یک اثر عقلی و به حکم عقل است، چرا که عقل می گوید: اگر مأتی به با مأمور به مطابقت نکرده باید اعاده کنی، چون که اثر شرعی نیست تا اینکه به واسطه شارع برداشته شود.

۲- سلمنا که وجوب الإعادة، اثر شرعی باشد لکن مربوط به ترك سوره نیست تا بگوئید:

عند النسیان این اثر مرفوع است، بلکه اثر همان امر اول یعنی امر به کل است و بنا بر فرض پس از تذکر و التفات، آن امر اولی به قوت خود باقی است و باید امثال شود. پس باید آن را اعاده کند.

\* مراد از (و دعوی: ان ترك السوره سبب لترك الكل الذي ... الخ) چیست؟  
بیان دعوی یک مدعی است مبنی بر اینکه:

۱- بقاء امر اول و ارتفاع آن اثر ترك و فعل سوره است.

۲- این امر مجعول به جعل شارع است و لذا قابل رفع به رفع شارع می باشد.  
پس: این امر را برمی داریم تا خودبخود وجوب اعاده برداشته شود.

\* مراد از این ادعا چیست آن را بیان کنید؟  
این مدعی می خواهد بگوید:

۱- بلا شك نسیان الجزء، سبب ترك الجزء است.

۲- بلا شك ترك الجزء، سبب ترك الكل است چرا که مرکب با انتفاء جزئش منتفی می شود.

۳- بلا- شك كل و مرکب، سبب امر اولی شده است بدین معنا که شارع مجموعه عبادت را ملاحظه و به لحاظ مصلحت ملزمه موجود در آن به آن امر نموده است.

آنگاه حدیث رفع می گوید:

۱- رفع نسیان یعنی رفع آن اثری که مستقیماً بر نسیان جزء مترتب می شود و عبارتست از:

ترك الجزء برداشته شد به نحوی که گویا اصلاً جزئی ترك نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۲

۲- و معنای اینکه ترك الجزء رفع شد اینست که آن اثری که مستقیماً بر ترك جزء بار می شود و آن همان ترك الكل است، برداشته شد، به نحوی که گویا اصلاً كل ترك نشده است.

۳- و معنای اینکه ترك الكل رفع شده اینست که آن اثری که مستقیماً بر ترك الكل بار می شود و آن همان بقاء امر در زمان دوم یعنی زمان نسیان است برداشته شد به نحوی که گویا اصلاً امری نبوده و ساقط شده است.

حال وقتی امری در کار نباشد، وجوب اعاده هم در کار نیست.

سپس مدعی می‌گوید: بلا شك وجود الامر در زمان ثانی مجعول شرعی است که مع الواسطه رفع آن بر نسیان الجزء مترتب شد و مجعول گردیده.

\* پاسخ شیخ به مدّعی فوق چیست؟

می‌فرماید: در بحث شبهه تحریمیّه و شك در اصل تکلیف گفته شد که به واسطه حدیث رفع تنها آثار و مجعولات شرعیّه که مستقیماً بر عمل مکلف در حال اختیار مترتب می‌شوند رفع شده، چرا که شارع بما هو شارع چیزهایی را برمی‌دارد که وضع و جعلشان بدست اوست.

اما آثار غیر شرعیّه از قبیل جزئیّت و کلیت در ما نحن فیه مربوط به حدیث رفع نبوده و به وسیله آن برداشته نمی‌شوند، چنانکه آثار شرعیّه مع الواسطه نیز بر حدیث رفع بار نمی‌شوند و الا لازم می‌آید که این حدیث اصل مثبت شود و چنانکه خواهد آمد اصل مثبت حجت نیست.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است، چرا که بقاء و ارتفاع امر به کل که مجعول شرعی است مسبب از بقاء و ارتفاع کل و کل مسبب از جزء است.

پس این امر شرعی با دو واسطه مترتب می‌شود و محلّ اجرای اصل براءت نیست و در این جهت اصالت البراءة شرعی که مستفاد از حدیث رفع است مثل استصحابی است که مستفاد از اخبار لا تنقض است.

یعنی: همان‌طور که در باب استصحاب به واسطه استصحاب فقط آثار شرعیّه بلا واسطه مستصحب مترتب می‌شود و نه آثار عقلیه و عادیّه و نه آثار شرعیّه مع الواسطه و الا اصل مثبت می‌شود که حجت نیست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۳

### تلخیص المطالب

\* حاصل مطالبی که در این متن گذشت در یک گفتگوی ساده چیست؟

متوهم می‌گوید جناب شیخ ما نیز قبول کردیم که مقتضای اصل عملی بطلان آن عمل است که جزئش نسیاناً ترک شده است و لکن ما یک قاعده ثانوی عمومی داریم که ایجاب می‌کند صحت این عمل را.

\* جناب متوهم این قاعده چیست؟

اینست که: رسول الله می‌فرماید: رفع عن امتی تسعة ... الخطاء و النسیان.

\* برداشتتان از این حدیث چیست؟

اینست که: معنای رفع نسیان، تنها این نیست که فقط مؤاخذه برداشته شود، بلکه معنای آن اینست که تمام آثار نگران‌کننده بواسطه نسیان از امت پیامبر برداشته شده است، چه آثار و گرفتاریهای تکلیفی و چه آثار و نگرانیهای وضعی مثل بطلان و یا وجوب الاعادة و ...

فی المثل: در ما نحن فیه، شما نماز خوانده‌ای و لکن، فراموش کرده‌ای که با سوره بخوانی و لذا برای شما نگرانی‌هایی از جمله بطلان عمل، استحقاق عقاب و وجوب الاعادة و ... پیش می‌آید.

- حدیث شریف رفع می‌گوید: نگران نباش که تمام این آثار و گرفتاریها از شما برداشته شده است، بدین معنا که نه بطلان عمل داری، نه استحقاق عقاب داری، نه وجوب الاعادة.

در نتیجه: ترك الجزء سهوا، موجب بطلان عمل و وجوب اعاده نمی‌شود.

حال: وقتی تمام آثار نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می‌شود جزئیت نیز که از جمله آثار است برداشته می‌شود.

یعنی: اگر فراموشی پیش نیامده بود سوره، جزئیت داشت، و لکن وقتی فراموشی پیش آمد به دلیل حدیث رفع، دیگر جزئیت ندارد. \* شیخ می‌فرماید جناب مستشکل:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، یعنی: همان‌طور که شما وقتی در باب استصحاب موضوعی را استصحاب می‌کنید، باید اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد تا استصحاب جاری کرده و آن اثر شرعی را بر استصحابتان مترتب کنید و حال آنکه:

در چیزی که اثر شرعی بلا واسطه نداشته باشد، بلکه دارای اثر عقلی و یا عادی و یا اثر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۴

شرعی مع الواسطه باشد نمی‌توانید جاری کنید چرا که استصحاب در اینجا اصل مثبت است و حجت نیست.

فی المثل: اگر شما استصحاب کنید حیات زید را بخاطر وجوب نفقه زوجه، اشکالی ندارد و قابل قبول است چرا که اثر شرعی دارد، یعنی مادامی که زید زنده است باید نفقه زوجه‌اش را بدهد.

اما: اگر استصحاب کنید حیات زید را بخاطر اثبات لحيه، بدین معنا که زید قبلاً زنده بوده اکنون هم زنده است، پس حتماً محاسن درآورده است، درست نیست چرا که ریش در آوردن اثر شرعی حیات نیست.

و یا اگر استصحاب بکنی خمیرت یک مایعی را و نتیجه بگیرید که لا بد مسکر است، صحیح نمی‌باشد، چرا که مسکر بودن اثر شرعی خمر نیست، بلکه اثر عادی و طبیعی است.

ممکن است بگوئی اثر شرعی مع الواسطه دارد و می‌خواهم چنین اثری را مترتب کنم و به همین خاطر استصحاب می‌کنم خمر بودن را تا نتیجه بگیرم مسکر بودن را و از مسکر بودن نتیجه بگیرم، بطلان وضو را بدین معنا که حالت مسکر رخ داد و در نتیجه طهارت وضو از بین رفت.

پس زمانی شما حق دارید یک موضوعی را استصحاب کنید که اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد مثل استصحاب همان حیات زید برای وجوب نفقه.

حال در ما نحن فیه، حدیث رفع به عکس استصحاب می‌خواهد آثار این نه چیز را بردارد، یعنی:

در استصحاب می‌خواهد آثار حیات را اثبات کند و لکن حدیث رفع می‌خواهد آثار این نه چیز را بردارد.

به عبارت دیگر: همان‌طور که در استصحاب می‌گوید آثار شرعی بلا واسطه مستصحب را بگذار در حدیث رفع هم که می‌گوید آثار این چیز را بردار مرادش اینست که آثار شرعی بلا واسطه را بردار.

حال: شما گفتید ما با رفع النسیان، آثار این جزء منفی (سوره) را برمی‌داریم، ما از شما می‌پرسیم کدام آثار آن را می‌خواهید بردارید؟

ممکن است بگوئید: خود جزئیت و بالتیجه بطلان، عقاب و وجوب الاعاده را برمی‌داریم به شما خواهیم گفت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۵

اگر جزئیت را بردارید، جزئیت اثر و یا مجعول شرعی نیست، چرا که شارع نه جزئیت را جعل می‌کند و نه کلیت را، بلکه شارع امر را می‌برد روی یک عملی که وقتی ما متوجه شدیم که این عمل دارای اجزاء است آن عمل را کل نامیده و هر یک از اعمال درون آن را جزء می‌نامیم.

پس جزئیت و کلیت انتزاع می‌شود از امر به عملی که دارای اجزاء است. فی المثل:

وقتی فرمود: أقيموا الصلاة، می‌گوئیم مأمور به کل است و هر یک از اعمالی که در داخل این مأمور به است جزء است.

بالاخره جزئیت و کلیت مجعول به جعل شارع نیستند، بدین معنا که شارع هرگز نمی‌گوید:

جعلت الشيء الفلانی جزءا و یا جعلت الشيء الفلانی کلا و لذا حدیث رفع نمی‌تواند جزئیت و یا کلیت را بردارد. چرا که شارع جزئیت و کلیت را جعل نکرده تا که اکنون آن را بردارد.  
خلاصه مطلب اینک:

۱- جزئیت و کلیت منتزع از امر هستند.

۲- آنچه در حال نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می‌شود، امر است، چون که ناسی قابل هیچ گونه خطاب و یا امری نیست. به عبارت دیگر: ناسی نه به کلّ وظیفه دارد، نه به جزء.

۳- اگر ناسی بعدا متذکر شود و بفهمد که نماز را بدون سوره خوانده، اعاده آن به واسطه همان امر اول که در حال ذکر متوجه او بود واجب است.

یعنی: وجوب اعاده مترتب است بر امر سابق که در حال ذکر متوجه او بود.

\* جناب شیخ کدام اثر شرعی بلا واسطه را در اثر نسیان برمی‌داریم؟

آنچه قابل رفع و برداشتن است امر است و نه جزئیت، منتهی ناسی پس از التیام و بازگشت به حال ذکر، باز به همان امر سابق باید مأمور به را با جزء بجا آورد، چرا که اعاده لازم است.

\* مستشکل می‌گوید جناب شیخ ما می‌توانیم با حدیث رفع اثر شرعی را برداشته و در نتیجه وجوب الإعادة را کنسل کنیم. شیخ از او می‌پرسد چگونه؟

می‌گوید: وقتی مکلف مبتلای به نسیان می‌شود، نسیانش سبب ترک الجزء می‌شود و ترک الجزء سبب ترک الكل می‌شود، ترک الكل سبب ترک امر سابق می‌شود.

اما: وقتی مأمور به را به جا نیاورد همان امر سابق مراقب اوست، بدین معنا که منتظر است ناسی از نسیانش خارج شده، ذاکر شود و موظف گردد به اتیان عمل کامل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۶

پس: ترک الكل، سبب بقاء امر اول شد و بقاء امر اول سبب وجوب الإعادة.

\* - چند سبب و مسبب در اینجا وجود دارد و کدام یک از آنها اثر شرعی است؟

چهار سبب و مسبب در اینجا وجود دارد که سه‌تای آن عقلی و یکی از آنها شرعی است.

۱- نسیان سبب ترک جزء شد و ترک الجزء سهوا اثر عقلی و یا عادی نسیان است.

یعنی: وقتی مکلف دچار نسیان می‌شود اثر این نسیان ترک عمل است و این ربطی به شارع ندارد.

۲- ترک الجزء سبب ترک الكل شده ترک الكل اثر عقلی ترک الجزء است، چرا که اذ انتفی الجزء، انتفی الكل، که این نیز ربطی به شارع ندارد.

۳- ترک الكل سبب بقاء امر اول شد، لکن امر اول شرعی است چون که مجعول به جعل شارع است.

۴- بقاء امر اول نتیجه داد وجوب الإعادة را که این نیز یک اثر عقلی است چرا که عقل می‌گوید مادامی که امر باقی است باید امثال کنی به عبارت دیگر حکم به امثال حکم عقل است.

پس: شماره‌های ۱-۲ و ۴ عقلی و شماره سه شرعی است.

حال: حدیث رفع می‌گوید همه آثار نسیان از ناسی برداشته شده است چهار اثر مذکور هم اثر نسیان است، چرا که همه در سایه نسیان حاصل می‌شوند، لکن در این چهار اثر یک اثر شرعی وجود دارد که مورد هدف حدیث رفع است و آن وجود امر قبلی

است.

یعنی: وقتی امر قبلی که یک اثر شرعی است برداشته شد به دنبال آن هر چه باشد برداشته می‌شود. پس: لا يجب الاعادة.

\* جناب شیخ به این مستشکل پاسخ می‌دهد به اینکه:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، در استصحاب وقتی موضوعی را استصحاب می‌کنیم اثر شرعی بلا- واسطه بر آن مرتب می‌کنیم.

حال حدیث رفع نیز در آن نه چیز اثر شرعی بلا واسطه را برمی‌دارد و حال آنکه نسیان در ما نحن فیه نسبت به جزئیت اثر شرعی بلا واسطه ندارد اگر شماره سه یعنی بقاء امر اول هم اثر شرعی نسیان باشد با دو واسطه عقلی است و لذا حدیث رفع نمی‌تواند این اثر شرعی مع الواسطه و در نتیجه وجوب الإعادة را بردارد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۷

متن نعم، لو صرح الشارع بأنَّ حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع، أو أنَّ نسیانه کعدم نسیانه، أو أنَّه لا حکم لنسیان السورة مثلا، وجب حملة- تصحیحا للكلام- علی رفع الإعادة و إن لم یکن أثرا شرعیاً، فافهم [۲۵۵].

و زعم بعض المعاصرين [۲۵۶] الفرق بينهما، حیث حکم فی مسألة البراءة و الاشتغال فی الشك فی الجزئية: بأنَّ أصالة عدم الجزئية لا یثبت بها [۲۵۷] ما یتربّ علیه، من كون المأمور به هو الأقل؛ لأنَّه لازم غیر شرعی. أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوی فیثبت به كون المأمور به هو الأقل. و ذکر فی وجه الفرق ما لا یصلح له، من اراده راجعه فیما ذكره فی أصالة العدم.

و کیف كان، فالقاعدة الثانویة فی النسیان غیر ثابتة.

نعم یمکن دعوی القاعدة الثانویة فی خصوص الصلاة من جهة قوله علیه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود» [۲۵۸]، و قوله علیه السلام فی مرسله سفیان: «یسجد سجدة السهو فی كل زيادة و نقیصة» [۲۵۹]، و قوله علیه السلام فی من نسی الفاتحة: «ألیس قد أتممت الركوع و السجود» [۲۶۰]، و غیره [۲۶۱].

ثم إنَّ الكلام فی الشرط كالكلام فی الجزء فی الأصل الأولى و الثانوی المزیف و المقبول، و هو غایة المسئول. [۲۶۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۴۶۷

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۸

ترجمه بله، اگر شارع مقدس تصریح کند به اینکه حکم نسیان فلان جزء (مثلاً سوره) برداشته شده است و یا فراموش کردن آن مثل فراموش نکردن آن است و یا حکمی برای فراموشی سوره وجود ندارد، حمل این کلام او در رفع اعاده جهت صحت کلامش واجب است اگرچه اثری شرعی نمی‌باشد (و یک اثر عقلی است). پس بفهم.

و برخی از معاصرین از جمله صاحب فصول گمان کرده که تفاوتی میان این دو (یعنی استصحاب و حدیث رفع) وجود دارد، آنجا که در مسئله براءت و اشتغال در شك در جزئیت حکم نمود به اینکه، با اصالت عدم جزئیت (و اجرای استصحاب)، ثابت نمی‌شود آن نتیجه‌ای که بر این استصحاب و یا اصالت عدم الجزئیه، مرتب می‌شود و آن نتیجه اینست که: مأمور به همان اقل است.

زیرا این اثر، اثر شرعی نیست (بلکه اثر عقلی است، یعنی وقتی جزء واجب نشد اثر عقلی آن اینست که پس اقل مأمور به است پس حق ندارید استصحاب جاری کنید).

اما با برداشتن جزئیت ثابت (مثل سوره که جزء نماز است) به واسطه حدیث رفع ثابت می‌شود که مأمور به همان اقل است (خلاصه اینکه در قسمت اول فرمود: یثبت و حال آنکه در قسمت اخیر فرمود: لا یثبت، و قائل به تفاوت میان استصحاب و حدیث رفع شد).



و در این وجه الفرق مطالبی را فرموده که صلاحیت برای اثبات این مطلب را ندارد و هرکس اراده این مطالب را دارد، باید مراجعه کند به آنچه که ایشان راجع به اصالة العدم فرموده است.

به هر صورت قاعده ثانویه در نسیان ثابت شد.

بله، ادعای قاعده ثانویه در خصوص نماز ممکن است به جهت این فرمایش امام علیه السلام که می‌فرماید: اعاده نمی‌شود نماز مگر در پنج صورت: ۱- طهارت، ۲- وقت ۳- قبله ۴- رکوع ۵- سجود.

و این فرمایش امام علیه السلام که در مرسله سفیان که می‌فرماید: در هر زیادت و نقصی دو سجده سهو بجا می‌آورد.

و این فرمایش امام علیه السلام در مور کسی که فاتحة الكتاب را فراموش کرده که می‌پرسد: آیا رکوع و سجودت را تمام نکرده‌ای (یعنی اگر این امور تمام و کامل انجام گرفته باشد نسیان فاتحة الكتاب اشکالی ندارد). و غیر از این سه حدیث، احادیث دیگری نیز در این مسئله وجود دارد.

سپس می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۶۹

کلام در شرط منسی مثل همان کلام در جزء است در اصل اولی که بطلان بود و در اصل ثانوی باطل (که استفاده از حدیث رفع بود) و اصل ثانوی مورد قبول (که احادیث سه گانه فوق است).

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید تا به حال در مسئله اول راجع به چه امری صحبت می‌کردیم و حاصل آن چه شد؟

راجع به دلیل عام و کلی حدیث رفع صحبت کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در باب جزء منسی نمی‌توان به این حدیث تمسک نمود.

\* مراد از (نعم، لو صرح الشارع بان حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع او ...) چیست؟

اینست که: بله، اگر شارع مقدس تصریح کرده باشد به اینکه:

۱- جزئیت فلان جزء مرفوع است.

۲- و یا فرموده باشد نسیان فلان جزء به منزله عدم نسیان آن است یعنی گویا انجام گرفته است. و هکذا امثالهم ... ما ناگزیر خواهیم بود که برای خروج کلام حکیم از لغویت بگوئیم: مراد رفع الإعادة است و لو اعاده و عدم آن یک اثر شرعی هم نباشد.

اما: در همین فرض نیز شیخ می‌فرماید: فافهم، بدین معنا که بدون حمل مزبور بر این معنا نیز کلام لغویت ندارد، بلکه حکم می‌شود بر نفی آثار شرعیته.

\* مراد از (و زعم بعض المعاصرین الفرق بینهما ... الخ) چیست؟

اشاره به فرقی است که صاحب فصول میان استصحاب عدم جزئیت با اصالة البراءة که از حدیث رفع استفاده می‌شود، قائل است و آن فرق اینست که: استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود چرا که اصل مثبت بوده و لازم عقلی دارد.

به عبارت دیگر: اگر شک کردی که فلان عمل جزء مأمور به است یا نه؟ نمی‌توانی با استصحاب عدم جزئیت اثبات کنی که مأمور به همان اقل است، چرا که چنین نتیجه‌ای نتیجه شرعی نیست، بلکه عقلیه است.

امّا در باب براءت و اشتغال می‌گوید: اگر شک کنی که سوره جزء مأمور به است یا نه؟ می‌توانی از حدیث رفع استفاده کنی و جزئیت را بردارید، تا مأمور به بشود همان اقل.



ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۰

پس: حدیث رفع در اینجا جاری شده، هم نفی جزئیت می‌کند و هم لوازم عقلیه را که اقل است و مأمور به اثبات می‌کند.

\* دلیل صاحب فصول در این فرق گذاری چیست؟

اینست که: در اصول شرعیه‌ای که مستند آنها اخبار و روایات است فرقی میان برائت و استصحاب نیست و در هیچ کدام مثبتات حجت نمی‌باشند، و لذا: تا به اینجا ما یک اصل ثانوی کلی که برخلاف اصله البطلان که اصلی اولی باشد در همه ابواب نیافتیم و حدیث رفع هم جاری نگردید.

\* پاسخ شیخ به این مدّعی صاحب فصول چیست؟

اینست که: هیچ تفاوتی میان استصحاب عدم جزئیت و حدیث رفع وجود ندارد، چه استصحاب بکنیم عدم الجزئیّه را و چه رفع کنیم با حدیث رفع جزئیت را.

از طرفی هم اینکه مأمور به اقل است یا نه؟ نه کار اصل استصحاب است و نه کار حدیث رفع، چرا که نه جزئیت یک امر شرعی است و نه آن اثری که شما به دنبال آن هستید یعنی اقل یک اثر شرعی است.

حاصل مطلب اینکه: اصل اولی بطلان عمل بدون جزء سهوا است و اصل ثانوی که این اصل اولی را منقلب کند، وجود ندارد.

\* پس مراد از (نعم یمکن دعوی القاعدة الثانویة فی خصوص الصلاة...) چیست؟

اینست که: بله در خصوص باب نماز روایاتی وجود دارد که به برکت این روایات در باب نماز قاعده ثانویّه برخلاف قاعده اولیه است.

به عبارت دیگر: در باب صلاة می‌توان گفت که اصل ثانوی وجود دارد بر اینکه اگر جزئی را سهوا ترک نمودی عمل شما باطل نیست.

باید دقت کرد که این یک قاعده کلی و فراگیر نیست که در تمام مرکبات جاری شود. چرا که روایات مورد اشاره در رابطه با صلاة است و نه تمام مرکبات.

و این بدان معناست که شرع مقدّس نسبت به ناسی در باب نماز احسان فرموده و عمل ناقص را بجای عمل کامل پذیرفته است. و لذا به برخی روایات در ذیل اشاره می‌شود:

۱- قال علیه السلام: لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود.

۲- و قال علیه السلام: يسجد سجدة السهو في كل زيادة و نقيصة.

۳- أليس قد أتممت الركوع و السجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۱

نکته:

از روایات مزبور استفاده می‌شود که نماز تنها در چند مورد اعاده می‌شود و لکن از این موارد که بگذریم چنانچه نسیانا کم شود موجب اعاده نمی‌شود و همان عمل فاقد جزء قابل قبول است و لذا گاهی به دو سجده سهوا اکتفا می‌کند.

پس: اصل ثانوی در باب صلاة حکم به صحت است چرا که برخلاف اصل اولی دلیل در همه جا حکم به بطلان عمل مورد نظر می‌کرد.

\* پس مراد از (ثم ان...) چیست؟

اینست که: همه مباحثی که در این مسئله تا به اینجا بیان شد پیرامون جزء منسی بود که در سه مرحله ذیل روی آن بحث کردیم:

۱- اصل اولی بطلان عمل بدون جزء سهوا بود.

۲- نه از اصل برائت به عنوان اصل ثانوی استفاده می‌شود و نه از حدیث رفع.

۳- اصل ثانویه قابل قبول، اصل اصاله الصحه در خصوص نماز بود.

حال: هر آنچه را که در رابطه با جزء منسی آوردیم در رابطه با شرط منسی هم مطرح است و لذا نیازی به تکرار و اعاده نیست.

### نکته‌ها

نکته اول:

اولین مسئله از مسائل تنبیه اول بطلان عبادت در اثر بجا نیاموردن سهوی جزء است چرا که به نظر شیخ اگر جزئیّت چیزی برای مکلف به ثابت شود، اصل برائت نسبت به آن اجرا نمی‌شود، مگر اینکه دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت اقامه شود زیرا:

۱- چیزی که در حال عمد جزء مکلف به است، در حال غفلت هم جزء آن است.

۲- با انتفاء جزء، مأمور به یا مرکب نیز منتفی می‌شود. چرا که مأتی به مطابق با مأمور به نمی‌باشد.

این موافق نبودن و عدم تطابق معنای فساد و بطلان عمل است.

و اما: دلیل بر اینکه مرکب در هر حال جزء آن است و در این جزء بودن ملاحظه حال هشیاری و غفلت مکلف نمی‌شود، اینست که:

۱- غفلت مکلف موجب تغییر مأمور به نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۲

۲- از طرف شارع نسبت به مکلف، امر دیگری با ملاحظه حال غفلت احداث نشده است، چرا که شخص غافل از غفلت خود هم غافل است.

پس: نمازی که مکلف بدون سوره بجا می‌آورد، اصلاً مأمور به نمی‌باشد.

نهایت اینکه:

امر فعلی به نماز با سوره برای او استمرار ندارد، چون که تکلیف کردن غافل محال است و تا زمانی که غافل است تکلیف از او ساقط است.

مثل کسی که اساساً از نمازش غافل شده و یا به خواب رفته است که پس از هشیاری و توجه به آن درحالی که هنوز وقت باقی است، به مقتضای امر اولی نماز، بر او واجب است که نمازش را بجا آورد.

\* و اما حضرت امام خمینی (ره) از این دیدگاه شیخ در اینجا چنین استفاده کرده است:

اجرای برائت منوط به این نیست که غافل و سهوکننده خطاب اختصاصی داشته باشند، بلکه خطاب اختصاصی برای آنها لغو است. زیرا خطاب تنها برای تحریک مکلف و برانگیختن او به سوی مطلوب است. پس اگر فرض شود که خطاب‌هایی که برانگیزاننده عامد و عالم به سوی مرکب تام می‌باشند برانگیزاننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص‌اند و از جهت تأثیر خطاب در برانگیختن تفاوتی میان آنها نیست، خطاب اختصاصی و در نتیجه امر اختصاصی برای آنها لغو می‌باشد.

زیرا: بدیهی است کسی که در جزئی از مرکب دچار سهو شده و از آن غافل است، محرک و برانگیزاننده او به سوی مرکب ناقص، جز سخن خدای تعالی که فرمود: *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*، در سوره اسراء آیه ۱۷، نیست. چنانکه عالم عامد را به سوی مرکب تام، برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند.

پس: وقتی فرض شود که مرکب تام نسبت به عامد، و مرکب ناقص نسبت به ساهی و غافل، دارای ملاک و اقتضا است و برانگیزاننده آنها به سوی مطلوب، همان خطابهای متعلق به طبیعت‌ها می‌باشد، اختصاص پیدا کردن هر یک از آنها به خطابی خاص

معنا ندارد.

به عبارت دیگر: غرض از خطاب جز وسیله شدن آن برای تحریک مکلف به سوی مطلوب، و یا متمکن گردیدن او از پرستش خداوند نیست.

حال: اگر فرض شود که در خود تعلق امر به مأمور به، ملاک و اقتضا وجود دارد، بخاطر اینکه کمال مکلف جز با اتیان مأمور به آن‌هم با وصف عبودیت و پرستش حاصل نمی‌شود، و وصف ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۳ پرستش نیز جز با امر حاصل نمی‌آید، در این صورت خطاب‌های واقعی که متعلق به طبیعت‌ها می‌باشند، تحریک کننده عامد به سوی مرکب تام، و تحریک کننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص می‌باشند، و اختصاص خطاب به هر یک از آنها معنا ندارد. بنابراین:

اگر ساهی و یا ناسی مرکب ناقص را بجا آورد، و پس از التفات شک کند که آیا جزء فراموش شده در حال فراموشی، نسبت به او اقتضای تام بودن نمازش را دارد یا اینکه چنین اقتضائی ندارد و نیاز به اعاده نماز دارد؟ ممکن است براءت در حق او اجرا شود؛ به همان دلیلی که در باب اقل و اکثر آوردیم.

و امّا میان فراموشکاری که در تمام وقت در فراموشی به سر می‌برد با غیر او فرقی وجود ندارد زیرا امر به مرکب، همان‌طور که دعوت به مرکب می‌کند، دعوت به اجزاء هم می‌کند؛ و فرض اینست که: مکلف اجزائی که به انجام آن فراخوانده شده را بجا آورده است، لکن اکنون شک دارد که آیا فراخوان دیگری برای انجام مجدد آن اجزا دارد یا نه؟

و لذا: اصل، مقتضی براءت در آن است.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

این مقام از حیث اشکال و جواب، از صغراهای مبحث اقل و اکثر می‌باشد.

اما: اجرای براءتی که گفتیم در صورتی است که تکلیف از ناسی ساقط باشد و در تعلق تکلیف میان ناسی و غیر ناسی فرق گذاشته شود. لکن اگر گفتیم فراموشی، غفلت، عجز و قدرت مثل علم و جهل در تعلق تکلیف هستند و تکلیف نسبت به آنها فعلی است نهایت اینست که مخالفت با تکلیف فعلی، گاهی با عذر صورت می‌گیرد و گاهی بدون عذر، و ناسی عقلا در ترک تکلیف فعلی خود، مثل جاهل و عاجز، معذور است، نه اینکه تکلیف از آن چیزی که او بر آن است، تغییر نماید؛ و لذا اگر از روی فراموشی جزء را ترک کند و دلیل جزء اطلاق داشته باشد، اعاده بر او واجب می‌شود، چونکه مأمور به را با تمام اجزای آن بجا نیاورده است. [۲۶۳]

### نکته دوم:

اینکه اختلاف نظری که از جناب شیخ انصاری و امام خمینی در مسئله فوق ذکر نمودیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۴

براساس مقتضای اصل عقلی بود و لکن همین اختلاف نظر در برداشت آنها از تمسک به اصل شرعی، (یعنی براءت شرعی و اشتغال شرعی) نیز وجود دارد. و لذا اگر پرسید مقتضای اصل شرعی در موضوع بحث از نظر جناب شیخ چیست؟ چنانکه قبلا نیز در بیان مطالب آوردیم می‌گوئیم:

شیخ فرمود: تمسک به حدیث رفع و امثال آن برای اثبات براءت شرعی در مورد بحث درست نیست و در پاسخ به این اشکال که اگر گفته شود:

«مقتضای اصل شرعی امضای عملی است که ناسی بدون جزء و شرط بجا آورده است، و آن اصل شرعی حدیث شریف (رفع عن امتی تسعة: الخطاء والنسیان) است بنا بر اینکه جمیع الآثار شرعی در کلام مقدر باشد به نحوی که با نبود فراموشی بر شیء فراموش شده بار می‌شود، مثلاً اگر سوره را نه از روی فراموشی ترک کند، شارع حکم به بطلان عمل و وجوب انجام مجدد آن می‌نماید؛ که این باطل بودن و وجوب انجام مجدد، اگر ترک سوره از روی فراموشی باشد، مرفوع است و اگر خواستی بگو: جزء بودن سوره در حال فراموشی برداشته شده است» فرمود: سلّمنا که جمیع الآثار مقدر باشد و لکن جزئیت سوره از آثار نیست، چون که جزئیت سوره، از احکام قرار داده شده شرعی مکلف به نیست، بلکه سوره همانند کلیت کل است، و آنچه شرعاً قرار داده شده وجوب کلّ است، و وجوب، در حال فراموشی به حکم روایت برداشته شده است و وجوب اعاده پس از یادآوری، بر امر اول مترتب است، و نه بر ترک سوره.

\* اما حضرت امام خمینی برخلاف شیخ انصاری مانعی از تمسک به حدیث رفع برای رفع جزئیت در حال فراموشی نمی‌بیند و در بیان محلّ بحث در اصل شرعی می‌فرماید:

محلّ بحث در جائی است که ادله دلالت‌کننده بر جزئیت و شرطیت و مانعیت، اطلاق داشته باشند و شامل فراموشی بشوند. تا با حدیث رفع، حکم به رفع شمول نسبت به حال فراموشی شود؛ به خلاف برائت عقلی که محلّ بحث در آن چنین نیست. بنابراین می‌گوییم:

اگر مکلف متوجه فراموشکاری و ترک جزء یا شرط گردد، مقتضای قاعده با وجود اطلاق، دوباره خواندن در وقت و قضا کردن پس از وقت است.

و اما اینکه آیا دست برداشتن از اطلاق، با حدیث رفع ممکن است یا نه؟ حکم به رفع جزئیت و شرطیت با حدیث رفع، نیازمند به ثبوت دو چیز است:

۱- اینکه حدیث رفع شامل محلّ بحث ما (که از شبهات در احکام وضعیه است) بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۵

۲- اینکه اثبات شود باقی اجزاء (غیر از جزء فراموش شده) مصداق برای مأمور به است.

حال: در صورتی که این دو چیز اثبات نشود، مقتضای قاعده اشتغال است؛ چنانکه مقتضای اطلاق دلیل جزئیت، شرطیت و مانعیت و اینکه اطلاق آن دلیل، شامل صورت فراموشی هم می‌شود، نیز اشتغال است و فرقی نمی‌کند که به زبان وضع گفته شود یا به زبان تکلیف، زیرا آنچه بجا آورده شد، با مأمور به موافق نیست.

\* و امّا در تبیین توضیح و نتیجه‌گیری از مطلب فوق حضرت امام (ره) چهار مطلب را به عنوان مقدمه توضیح می‌دهند که این مقدمات عبارتند از:

۱- امرهائی که به طبیعت‌ها تعلق می‌گیرند (مثل امر به نماز)، منحل می‌شوند به اجزاء و شرایط، گرچه اوامر در ابتدا دعوت به طبیعت می‌کنند و لکن از آن جهت که نماز غیر از همین اجزاء نیست، درحقیقت، فراخوان به اجزاء است، همان‌طور که اگر دستور به بنای مسجد داده شود، درحقیقت دستور به تألیف، ترکیب و تحصیل اجزای مسجد است.

۲- معنای حکومت ادله ثانوی (مثل دلیل‌های لا حرج، لا ضرر و رفع بجز ما لا یعلمون).

بر ادله اولیه‌ای که قبول کفالت احکام اولی را کرده‌اند، همان رفع حکم احکام اولی، که اراده جدی (حتی در حال فراموشی و اشتباه) به آن تعلق گرفته نیست.

زیرا بازگشت این معنا به نسخی است که بر خداوند محال است، بلکه مراد اینست که از طریق ادله ثانوی کشف می‌شود که با عارض گردیدن این حالتها، اراده جدی نسبت به آن تعلق نگرفته است، و در مقام جعل کلی قانونی (یعنی در مقام جعل جزئیت

جزء و شرطیت شرط و مانعیت مانع) اراده جدی با اراده استعمالی مطابقت ندارد.

۳- احتمال می‌رود که مراد از (رفع فراموشی) در حدیث شریف، همان رفع (فراموش شده) باشد، چرا که رفع فراموشی معقول نیست؛ با این ادعا که (فراموش شده) همان فراموشی است، زیرا میان آنها به گونه‌ای اتحاد و ارتباط وجود دارد و مراد از (فراموش شده) عبارت از جزء در مرکب است و آن هم قابل رفع حقیقی نیست، بلکه رفع جزء اعتبار رفع حکم آن است.

آنچه بدست آمده اینست که در اینجا دو ادعا وجود دارد:

۱- ادعای اول اینست که: فراموشی همان فراموش شده است.

۲- ادعای دوم اینست که: از برداشته شدن حکم فراموش شده، تعبیر به برداشته شدن (فراموش شده) شده است.

یعنی: رفع حکم منسی، همان رفع منسی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۶

البته گفته نشود که:

استعمال فراموشی در فراموش شده، مجازی است و نسبت دادن رفع به نسیان و فراموشی به اعتبار رفع حکم آن است، و اینکه در خطا و نسیان سیاق حدیث نسبت به چیزهای دیگر فرق می‌کند، این تغییر سیاق تنها به جهت پیروی آیه شریفه است که می‌فرماید: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا [۲۶۴] که مراد از فراموشی در آیه همان منسی و فراموش شده است، همچنین مراد از خطا همان اشتباه شده می‌باشد، همچنین است در (ما اکرهوا علیه)، که مراد همان اکراه شده می‌باشد.

زیرا: رأی محققانه اینست که: تغییر سیاق در حدیث شریف برای نکته دیگری است، و آن نکته اینست که: اکراه گاهی به وجود تعلق می‌گیرد و گاهی به عدم، همچنین طاق و قدرت نداشتن، گاهی به وجود تعلق می‌گیرد و گاهی به عدم، و نیز اضطرار و جهل در جمله (ما لا يعلمون)، گاهی به موضوع تعلق می‌گیرند، و گاهی به حکم نفسی و یا غیره. مثل جزئیت، شرطیت و مانعیت. و موضوع جهل گاهی موضوع برای حکم نفسی است و گاهی برای غیره، مثل جزء، شرط و مانع، به همین خاطر است که در حدیث با موصول از آن تعبیر شده است؛ به خلاف خطا و نسیان که تعلق آنها به وجود و عدم بر یک رویه نیست، چرا که در صورت ترک و انجام ندادن از روی فراموشی، نسیان به جزء ترک شده تعلق می‌گیرد که از جزء غفلت می‌کند و آن را ترک می‌نماید، به خلاف آنجائی که از روی فراموشی، چیزی را ایجاد می‌کند، مثل اینکه در نماز حرف بزند یا کار دیگری انجام بدهد، که در این صورت، نسیان به منشا آن تعلق می‌گیرد؛ و لذا غفلت می‌کند که در نماز است و از روی اراده و اختیار حرف می‌زند، در خطا نیز همین گونه است.

در این صورت اگر از (نسیان) به (ما نسوا) و از خطا به (ما اخطوا) تعبیر کرده بود (چنانکه در ما اضطرّوا الیه، تعبیر کرده)، شامل ایجاد از روی فراموشی یا خطایی نمی‌شد، چون که فراموشی به خود وجود تعلق نمی‌گیرد، بلکه به منشا آن تعلق می‌گیرد؛ و لذا پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد آنها تعبیر به (نسیان) و (خطا) کرده تا شامل هر دو قسمت (یعنی: نسیان وجودی و عدمی) و (متعلق حکم)، چه (نفسی باشد و چه غیره) بشود.

پس: معنای رفع نسیان، رفع فراموشی به واسطه چیزی است که دارای آثار است، که همان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۷

منشا فراموشی است و درحقیقت رفع به چیزی تعلق گرفته که آن چیز با واسطه یا بدون واسطه مسبب از نسیان است، و در این صورت احتیاج به این نیست که ادعا شود نسیان، خود منسی و فراموش شده است.

۴- اگر جزء یا شرط را فراموش کرده و آنها را بجا نیاورده است، آیا فراموشی بوجود جزء فراموش شده تعلق می‌گیرد، که وجود آن را فراموش می‌کند و آن را ترک می‌نماید، (چنانکه این صریح کلام محقق عراقی است [۲۶۵]) و یا اینکه نسیان به عدم تعلق

می‌گیرد (چنانکه در ظاهر کلام میرزای نائینی این است)، و شیخ در فوائد به آن اشاره کرده است.

و یا اینکه متعلق به ذات جزء و طبیعت آن است؟

رأی حق فرض آخر است، چون که بجا نیاموردن جزء، مسبب از غفلت و غروب ذهن از طبیعت (فی المثل) سوره فاتحه است، که مصداق آن را در خارج ایجاد نموده است همچنین است شرط.

زیرا فرض اینست که: شرط در صورت فراموشی، وجود خارجی ندارد تا نسیان به آن تعلق بگیرد؛ و معنای رفع طبیعت جزء و شرط، رفع حکم آنهاست.

یعنی رفع جزئیت، یا شرطیت، یا وجوب تکلیفی که منشا انتزاع جزئیت و شرطیت می‌باشد. و رفع آنها به اعتبار اظهر آثار نیست، چونکه رفع آنها به این اعتبار محتاج به مثنوی اضافی و ادعای دیگری می‌باشد.

آن ادعا اینست که: این اثر ظاهر، همان جمیع الآثار است، تا اسناد رفع به اعتبار آن اثر، صحیح باشد؛ و علاوه بر آن، سایر آثار نیز مترتب گردد.

حال اگر قبول کنیم که رفع حکم، به اعتبار اظهر آثار است، آنچه که در اینجا اظهر آثار است، همان جزئیت، شرطیت و مانعیت است، زیرا در اینجا مؤاخذه‌ای وجود ندارد تا گفته شود، مؤاخذه اظهر آثار می‌باشد.

\* سپس حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید:

با بیان امور چهارگانه مذکور، رأی حق در آنچه ما در آن بحث می‌کنیم نیز جاری شدن براءت شرعی است.

زیرا: امر به طبیعتی تعلق گرفته که به اجزاء و شرایط و عدم موانع منحل گردیده است، و آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۸

امر به حسب اطلاقش، شامل تمام حالت‌های مکلفین می‌شود (چه آنکه در نکته اقل بیان گردید) و بعد از ملاحظه حدیث رفع و اسناد آن به نسیان، کشف می‌شود که در حال نسیان، به جزء فراموش شده اراده جدی تعلق نگرفته است.

زیرا مولی عالم به فراموشی بوده و حال آنکه ما عالم به آن نبوده‌ایم؛ و چون آن حالت بر ما پنهان بوده، حکم به اطلاق ادله احکام اولی کردیم که شامل حالت نسیان نیز می‌گردد.

اما پس از اطلاع بر حدیث رفع، به وسیله آن کشف کردیم که در مقام جعل قانون و حکم کلی، اراده جدی نسبت به حالت نسیان وجود نداشته است، اگرچه اطلاق ظاهری وجود دارد، و این اطلاق به جهت آن است که اسناد رفع به آن صحیح باشد. و الا در واقع

حکمی نیست تا رفع به آن اسناد داده شود، بلکه آن صورتی که حکم وجود ندارد مثل تخصّص است.

و مراد از (رفع) رفع حکم ثابتی که اراده جدی به آن تعلق گرفته نیست تا به نسخ محال برگردد؛ همان گونه که از دلیل نفی حرج و

امثال آن، نسخ محال لازم نمی‌آید. همچنین از حدیث رفع، نسخ محال لازم نمی‌آید. [۲۶۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۷۹

متن المسألة الثانية في زيادة الجزء عمدا و إنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط [۲۶۷] عدم الزيادة، فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيض؛ لأن فاقده الشرط كالمتروك. كما أنه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا إشكال في عدم الفساد.

و يشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء، أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها - كما لو سجد للزيمه في الصلاة - لم تعد زيادة

في الجزء. نعم، [۲۶۸] ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبه» [۲۶۹]، و سيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة [۲۷۰].

ثم الزيادة العمديّة تصوّر على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزء من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا، كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا أن الواجب في كلّ ركعة

رکوعان، کالسجود.

الثانی: أن یقصد کون مجموع الزائد و المزید علیه جزءا واحدا، كما لو اعتقد أن الواجب فی الركوع الجنس الصادق علی الواحد و المتعدّد.

الثالث: أن یأتی بالزائد بدلا عن المزید علیه بعد رفع الید عنه: إما اقتراحا، كما لو قرأ سورة ثم بدا له فی الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سورة اخرى لغرض دینی كالفضیلة، أو دنیوی كالاستعجال. و إما لإيقاع الأول علی وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن یأتی ببعض الأجزاء ریاء أو مع عدم الطمأنینة المعتبرة فیها، ثم یدو له فی إعادته علی وجه صحیح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۰

ترجمه

### (مسئله دوم در زیاد کردن جزء است از روی عمد)

#### اشاره

زیاد کردن جزء از روی عمد در جزئی محقق می‌شود که شرط زیاد نکردن آن (از جانب شارع)، اعتبار نشده است. پس اگر (این جزء زیادی) بشرط لا (یعنی به شرط عدم زیادت)، اخذ و اعتبار شده باشد، زیادتش موجب اختلال عمل است، به جهت ناقص بودن.

زیرا (عمل) فاقد شرط مثل عمل ترک شده (و انجام نگرفته) است، همان‌طور که اگر این (این جزء) نسبت به وحدت و تعدد لا بشرط اخذ شود، در فاسد نبودنش اشکالی وجود ندارد (پس این‌گونه موارد از محلّ بحث خارج‌اند و شرط است در صدق زیادی عمدی، قصد بودن جزء مستقلا).

و اما زیاد کردن صورت و یا هیئت جزء، نه به قصد جزء بودن آن، چنان‌که اگر سجده کند (زیاده) به خاطر (فرمان سجده) در سور عزائم، در نماز زیادت در جزء به حساب نمی‌آید.

بله، در برخی از اخبار آمده است که چنین زیادتی در فریضه مأمور به است که سخن در معنای زیادت در نماز به زودی خواهد آمد.

سپس (بعد از منقح شدن محلّ بحث) شیخ می‌فرماید: زیاد کردن عمدی بر چند وجه متصور است:

- احدها؛ اینکه زیاد کند (مصلی) جزئی از اجزاء نماز را به قصد اینکه، جزء زائده جزئی مستقل باشد همان‌طور که اگر معتقد شود، شرعا یا تشریعا که واجب در هر رکعتی (از نماز) دو رکوع است، مثال سجدتین.

- و الثانی، اینکه قصد کند که مجموعه جزء زائد و مزید علیه یک جزء واحد باشد، مثل اینکه شرعا یا تشریعا معتقد شود که واجب در رکوع، جنس و طبیعت رکوع است که بر واحد و متعدد صادق است (می‌خواهی یک رکوع به جا بیاوری، می‌خواهی چند رکوع به جا بیاوری).

الثالث: اینکه زائد را انجام دهد به عنوان بدل از مزید علیه، پس از رفع ید از (جزء) اولی، یا اقتراحا و دلخواهش، مثل اینکه سوره را بخواند، سپس در اثناء نماز و یا پس از اتمام نماز بدهد برای او حاصل شود (خواندن آن را رها کند) و شروع کند سوره دیگری را به خاطر یک هدف یا غرض شرعی مثل فضیلت و یا به خاطر یک هدف دنیوی مثل تعجیل کردن و یا به خاطر وقوع فعل اولی بر وجه فساد به سبب فقدان برخی از شروط مثل انجام دادن اجزاء از روی ریا، و یا عدم طمأنینه معتبره در انجام عمل و سپس برای او بدا حاصل شود در اعاده عمل بر وجه صحیح.



ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۱

### تشریح المسائل

\* اولین مسئله از سه مسأله شك در رکنیت راجع به چه امری بود؟

راجع به نقصان سهوی جزء بود که مقتضای اصول و قواعد در آن بیان گردید.

\* دومین مسئله از مسائل شك در رکنیت راجع به چه امری است؟

راجع به زیادی عمدی جزء است، یعنی بحث در زیاد کرد یک جزء است از روی عمد.

و لذا اصل سؤال در اینجا اینست که: آیا در این صورت، علی القاعده عمل مکلف باطل است یا صحیح؟ منتهی در تبیین محلّ نزاع

و شرائط آن باید به سه مطلب اساسی توجه کرد که آن را در قالب سه مقدمه بیان خواهیم کرد.

\* مقدمه بفرمائید در مقایسه جزئی از اجزاء نماز با زیادت چند صورت متصور است؟

چهار صورت:

۱- این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط شیء باشد، بدین معنا که آن جزء در عبادت به قید تعدّد و کثرت اعتبار شده است مثل

سجدهتین که در هر رکعت دو بار واجب بوده و نمی‌توان به یک بار آن اکتفا نمود.

۲ این قسم از محلّ بحث ما خارج است، چرا که چنین زیادتی قطعاً لازم است و باید آن را انجام داد.

۲- این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط لا باشد، بدین معنا که یک جزء مثلاً تکبیره الاحرام به قید وحدت اعتبار شده است و نه

بیشتر.

این قسم نیز از محلّ بحث ما خارج است چرا که زیادی عمدی در این قسم مبطل است.

۳- این که آن جزء نسبت به زیادت لا بشرط باشد، بدین معنا که جزء مورد نظر نه مقید به قید وحدت شده است و نه مقید به تعدّد

و لذا اطلاق دارد و با هر دو طرف شرط شیء و شرط لا سازگار است. مثل: ذکر رکوع و یا ذکر سجود که می‌توان یک یا دو و یا

به تعداد بیشتر آن را گفت.

۴- این که آن جزء نسبت به زیادت وضعش مجهول است بدین معنا که ما نمی‌دانیم آیا بشرط لا اخذ شده یا لا بشرط اعتبار

گردیده یا این که بشرط شیء است.

نکته: این قسم یعنی تصور چهارم است که محلّ بحث ماست که آیا زیاد کردن عمدی جزء در این صورت مبطل است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۲

\* به عنوان مقدمه دوم بفرمائید آیا هر زیادی جزئی مورد بحث هست یا نه؟

خیر، هر زیاده الجزئی مورد بحث نیست بلکه زیادت الجزئی مورد بحث است که دارای دو شرط ذیل باشد:

۱- باید آن جزء زاید از جنس مزید علیه و یا به عبارت دیگر هم‌سنخ مأمور به باشد مثل:

سجده که از جنس سجده نماز است و هکذا رکوع و ....

بنابراین جزء زائد غیر مجانس و غیر هم‌سنخ با مأمور به مثل: بازی با ریش، یا شکستن انگشتها و ... مورد بحث ما نیستند.

۲- اگر این جزء زائد مجانس و هم‌سنخ با مأمور به است باید زیاد کردنش به قصد جزئیت باشد و الا اگر بدون قصد جزئیت انجام

شود مبطل نمی‌باشد.

فی المثل: حین نماز شما، شخصی مشغول تلاوت قرآن است و به آیه سجده در یکی از سوره عزائم می‌رسد، اگر شما یک سجده به

عنوان امثال این فرمان اضافه کنید اشکالی ندارد و لکن اگر یک سجده به عنوان سجده واجب و جزئیت اضافه کنید مبطل است.



\* به عنوان مقدمه سوم بفرمائید زیاد کردن جزء به قصد جزئیت بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شما جزئی را در نماز اضافه می‌کنید به قصد این که این جزء زائد علاوه بر مزید علیه، مستقبلاً جزئیت داشته باشد. این نوع زیادت مثل اینست که شما معتقد باشید که در هر رکعت از نماز دو رکوع واجب است و در نتیجه دو رکوع به جا آورید. حال این اعتقاد شما چه شرعاً باشد یعنی از روی جهل مرکب و برداشت نادرست از طرق معتبره و چه تشریحاً باشد یعنی از روی برداشت نادرست از طرق نادرست و غیر معتبره.

۲- و گاهی قصد شما از افزودن فلان جزء اینست که: زائد و مزید علیه یک جزء باشند.

فی المثل: شما شرعاً و یا تشریحاً معتقد هستید که در هر رکعت آنکه واجب است جنس و کلی رکوع است که هم قابل صدق بر یک فرد از آن است و هم قابل صدق بر افراد متعددی از رکوع می‌باشد. به نحوی که از انجام متعدد آن هم یک امتثال حاصل می‌شود.

۳- و گاهی هم شما جزء زائد را به قصد بدلّیت از مزید علیه می‌آورید، یعنی جزئی را می‌آورید، سپس به دلخواه آن را نادیده گرفته، جزء دیگری را به جای آن انجام می‌دهید.

فی المثل: در رکعت اول و یا دوم نماز شروع به خواندن سوره‌ای می‌کنید و در اثناء یا اتمام آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۳

را نادیده گرفته و سوره دیگری به جا می‌آورید.

حال: از این سه صورتی که در مقدمه سوم ذکر شد، زیاده‌الجزء عمداً در صورت اول بالاجماع مبطل است.

نکته: صورت اول نیز خود دارای سه صورت است به شرح ذیل:

۱- مکلف پیش از ورود به نماز این نیت برای او پیدا شود که فلان جزء را به قصد جزئیت زیاد کند.

۲- این که مکلف در اثناء نماز چنین تصمیمی را بگیرد و فی المثل رکوعی را به نیت جزئیت مستقله زیاد کند.

۳- این که پس از انجام نماز نیت افزودن فلان جزء به عنوان جزئیت برای مکلف پیش آید به عنوان اینکه چنین افزایشی ضرر به جایی نمی‌زند.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۴

متن أمّا الزیاده علی الوجه الأول: فلا إشکال فی فساد العبادة [۲۷۱] إذا نوى ذلك قبل الدخول فی الصلاة أو فی الأثناء؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به- و هو المجموع المشتمل علی الزیادة- غیر مأمور به، و ما امر به و هو ما عدا تلك الزیادة لم یقصد الامتثال به. و أمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فیهما؛ لأنّ مرجع ذلك [۲۷۲] الشکّ إلى الشکّ فی مانعیة الزیادة، و مرجعها إلى الشکّ فی شرطیة عدمها، و قد تقدّم أنّ مقتضى الأصل فی البراءة.

و قد يستدلّ علی البطلان: بأنّ الزیادة تغییر لهیئة العبادة الموظفة فتكون مبطله. و قد احتجّ به فی المعتبر علی بطلان الصلاة بالزیادة [۲۷۳].

و فیہ نظر؛ لأنّه إن ارید تغییر الهیئة المعتبرة فی الصلاة، فالصغری ممنوعه؛ لأنّ اعتبار الهیئة الحاصلة من عدم الزیادة أول الدعوی، فإذا شکّ فیہ فالأصل البراءة عنه.

و إن ارید أنّه تغییر للهیئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبری ممنوعه؛ لمنع كون الهیئة المتعارفة مبطلا.

و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف: الاستدلال للصحة باستصحابها [۲۷۴]، بناء علی أنّ العبادة قبل هذه الزیادة كانت صحیحة،

و الأصل بقاءها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه: أن المستصحب إن كان صحته مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۵

و إن كان صحته الأجزاء السابقة منها فهي غير مجديّة؛ لأن صحته تلك الأجزاء: إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، و إما ترتب الأثر عليها. و المراد بالأثر المرتب عليها: حصول المركب بها منضمّة مع باقي الأجزاء و الشرائط؛ إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلّا حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره ممّا يعتبر في الكلّ.

و لا يخفى: أن الصحته بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة؛ لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، و هي بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء، لا يخلّ بصحتها.

ألا- ترى: أن صحته الخلل من حيث كونه جزءا للسكنجين، لا- يراد بها إلّا كونها على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل - لذلك - الكلّ، لم يقدح ذلك في اتّصاف الخلل بالصحة في مرتبة جزئية.

فإذا كان عدم حصول الكلّ يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكلّ، غير قادح في صحته الجزء، فكيف إذا شكّ في حصول الكلّ من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإنّ الشكّ في صحته الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة، من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء؛ لعدم كون عدم الزيادة شرطا، و عدم انضمامه؛ لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعترضة، و لم يتحقق. فلا يتحقق الكلّ.

و من المعلوم: أن هذا الشكّ لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحته تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأننا نقطع ببقاء صحتها، لكنّه لا يجدي في صحته الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط الباقية.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۶

ترجمه

### (باطل بودن عبادت در قسم اول:)

اما در زیاد کردن جزء بر وجه اول (که دو رکوع در هر رکعتی بخواند و یا نماز ۱۰ جزئی را یازده جزئی کند)، اشکالی در این که عبادت فاسد است وجود ندارد، وقتی نیت کند چنین زیادتی را، قبل از ورود به نماز و یا در اثناء نماز. زیرا آنچه را انجام داده و به واسطه آن قصد امثال کرده درحالی که عمل به علاوه جزء زیادی است، مأمور به نیست. و آنچه بدان امر شده و مأمور به است درحالی که جدای از آن زیادی است. قصد امثال امر به واسطه آن نکرده است.

### (ذکر پنج دلیل بر باطل نبودن عمل در دو قسم دیگر:)

۱- مقتضای اصل و قاعده اولیه در دو قسم اخیر عدم بطلان عبادت است. چرا که بازگشت این شک به شک در مانعیت جزء زیادی است (بدین معنا که آیا این زیادی مانع صحت نماز هست یا نه؟) و بازگشت شک در مانعیت به شک در شرطیت عدم این زیادی است.

و به تحقیق گذشت که مقتضای اصل و قاعده اولیه در این شک جریان براءت است.

و گاهی استدلال می‌شود بر بطلان (چنین عملی) به این که این زیادت (درحقیقت) تغییر در هیئت و صورت عبادتی است که مورد وظیفه است و لذا این زیادی مبطل است.

و به همین دلیل محقق در کتاب معتبر احتجاج بر باطل بودن نماز به سبب این زیادت نموده است.

شیخ می‌فرماید: در این احتجاج اشکال وجود دارد، چرا که:

۱- اگر (از این تغییر در هیئت)، اراده شده باشد تغییر هیئت معتبره در نماز شرعا. پس صغرای (شما) ممنوع و غیر قابل قبول است. زیرا اعتبار هیئت که حاصله از عدم زیادی، خود اول دعوی است.

پس اگر شک شود در آن (که آیا این زیادی هیئت را به هم می‌زند یا نه؟)، اصل، براءت از آن است.

۲- و اگر اراده شده باشد که این زیادی عمدی تغییری برای هیئت متعارفه معهوده برای نماز است، پس کبرای (شما هم) ممنوع و غیر قابل قبول است، چرا که مبطل بودن تغییر هیئت متعارفه (نیز) ممنوع است (و ما چنین دلیلی نداریم).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۷

### (استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت)

و مانند استدلال به این دلیل بر بطلان، در ضعیف بودن، استدلال بر صحت است به واسطه استصحاب صحت، بنا بر اینکه عبادت قبل از این زیادت صحیح بوده، و اصل (در اینجا) بقاء این صحت و عارض نشدن بطلان بر آن عبادت است.

### (مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت)

پس در (هریک از سه بخش کلام) اشکالی است:

۱- این که اگر این مستصحب، مجموع نماز باشد، پس بعد (از این زیادت) مجموع نماز، محقق نشده است.

۲- و اگر این مستصحب، صحت اجزاء ماضیه است پس این استصحاب بی‌فایده است، چرا که صحت این اجزاء: یا عبارت است از مطابقت این اجزاء با امری که به آنها تعلق گرفته، و یا (به معنای) ترتب اثر بر آن اجزاء است. و مراد از اثری که بر این اجزاء مترتب می‌شود، حصول و تحقق مرکب است که منظم است به بقیه اجزاء و شرائط.

زیرا اثر جزء که صحت جزء منوط به آن است. حصول و تحقق کل است به واسطه این جزء در صورتی که منظم است به تمام آنچه غیر از این جزء در کل معتبر است.

بر کسی پوشیده نیست که صحت بر هر دو معنا (یقینی) و برای اجزاء سابقه باقی است، زیرا این اجزاء پس از وقوعشان مطابق با امر به خودشان است و این چنین جزئی به خاطر آنچه بعدا بر آن واقع می‌شود دگرگون نمی‌شود (که این اشاره دارد به صحت معنای اول است).

و این اجزاء (سابقه پس از رخ دادن آن زیادت) بر وجهی هستند که اگر تمام آنچه در کل معتبر شده است به آنها ضمیمه شوند، کل حاصل می‌شود.

پس: عدم حصول (و انجام نگرفتن) کل به خاطر عدم انضمام تمام آن چیزی است که در کل اعتبار شده است به این اجزاء (سابقه)، اخلاقی به صحت این اجزاء وارد نمی‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۸

### مثال روی فرضی که مانع قطعی است

می‌بینی که صحت سر که از آن حیث که جزئی برای (تهیه) سکنجین است اراده نمی‌شود مگر دارای صفتی باشد که اگر تمام آنچه در تحقق سکنجین معتبر است به آن ضمیمه شود، کل حاصل خواهد شد، پس عدم حصول کل به خاطر عدم انضمام تمام آنچه در کل به این اجزاء معتبر است ضرری به صحت کل در حد جزئیت خودش نمی‌زند.

پس اگر عدم حصول کل (یعنی سکنجین)، به خاطر عدم حصول تمام آنچه در کل معتبر است غیر مضر در صحت جزء است، پس چگونه وقتی شک می‌شود در حصول کل به جهت شک در انضمام تمام آنچه در کل معتبر است، چنان که در ما نحن فیه چنین است (که جزئی را عمداً زیاد کردیم و این مطلب موجب نگرانی شد، که آیا بقیه شرائط ضمیمه می‌شوند یا نه؟). زیرا شک در صحت صلاة پس از تحقق زیادت مذکوره، از جهت شک در انضمام تمام ما يعتبر الی الاجزاء، به خاطر عدم شرطیت این عدم زیادت و عدم انضمام آن به خاطر عدم زیادت یکی از شرائط معتبره و عدم تحقق (بقیه شرائط) است که در نتیجه کل نیز محقق نمی‌شود.

### (عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه)

روشن است که این شک (که آیا بقیه اجزاء حاصل می‌شود یا نه؟) منافاتی با قطع به صحت اجزاء سابقه ندارد. پس استصحاب صحت آن اجزاء محتاج به آن نیست، چرا که ما قطع به بقاء صحت اجزاء سابقه داریم. لکن صحیح بودن اجزاء سابقه سودی در صحت صلاة به معنای جمع صلاة از اجزاء و شرائط باقیه ندارد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۸۹

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (اما الزیاده علی الوجه الاول: فلا اشکال فی فساد العبادة...) چیست؟

اینست که: زیاده الجزء عمداً در صورت اول بالاجماع مبطل عبادت است.

البته: مسئله در این صورت خود دارای سه صورت است که زیاده الجزء در دو صورت مبطل است و در یک صورت خیر، این صورت عبارتند از اینکه:

۱- مکلف قبل از ورود به نماز تصمیم داشته که یک جزء را به اصل نماز زیاد کند و چنین هم کرده است.

۲- در اثناء نماز تصمیم به افزودن یک جزء گرفته و رکوعی را مثلاً به نیت جزئیت مستقله به نماز افزوده است.

۳- اینکه پس از انجام عمل قصد و نیت افزودن جزئی به عنوان جزئیت مستقله به عمل کرده است که از محل بحث خارج بوده و به جایی ضرر نمی‌زند.

اما: در فرض اول و دوم، زیادی، مبطل عمل است چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

یعنی: آنچه را که مکلف انجام داده که مجموع مشتمل بر جزء زائد باشد، مأمور به نبوده است و آنچه را که مأمور به بوده که مجموع بدون این جزء زائد باشد انجام نداده است.

پس امر مولی را امتثال نکرده در نتیجه عمل او فاسد است و غیر مجزی و لذا باید اعاده کند.

\* پس مراد از (و اما الاخیران: ...) چیست؟

اشاره شیخ به محل نزاع یعنی صورت دوم و سوم است به عقیده ایشان زیادت در صورت دوم و سوم موجب بطلان عبادت نیست.

زیرا:

- ۱- شك ما در صحت عبادت با ازدیاد این جزء بازمی‌گردد به شك در مانعیت که آیا زیادی فلان جزء مانعیت از صحت عمل دارد یا نه؟
- ۲- چنانکه در مباحث قبل از تنبیهات گفتیم؛ شك در مانعیت برمی‌گردد به شك در شرطیت عدم چون چیزی که وجودش مانع باشد، عدمش شرط است، و در شك در شرطیت ما قائل به براءت شدیم.
- پس اگر شك کردیم که با زیادی این جزء، اعاده بر ما واجب است یا نه؟ الاصل، البراءة.
- ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۰
- \* پس مراد از (و قد يستدلّ علی البطلان: بانّ الزیادة تغییر للهیئة...) چیست؟
- اینست که گاهی به عقیده برخی از جمله محقق اول استدلال شده بر اینکه این دو قسم از زیادی نیز مبطل عمل‌اند.
- \* کیفیت استدلالشان را بنویسید؟
- این زیادت مغیر هیئت نماز بودن است (صغری)
- هر چیزی که مغیر عبادت باشد مبطل است. (کبری)
- پس: این نوع از زیادی مبطل نماز است. (نتیجه)
- \* مراد از (و فیه نظر) چیست؟
- اشکال جناب شیخ است بر رأی و نظر فوق مبنی بر اینکه:
- ما دو رقم هیئت صلاتیه داریم:
- ۱- هیئت شرعیه‌ای که مورد نظر شارع است.
- ۲- هیئت عرفیه‌ای که متعارف میان نمازگزاران است.
- حال: مراد شما از اینکه زیادی مغیر هیئت صلاتیه است، کدام یک از این دو هیئت است؟
- اگر مرادتان هیئت شرعیه باشد، صغرای شما غیر قابل قبول است چرا که هذا اول الکلام و عین الدّعوی، و هنوز ثابت نشده که آیا با این زیادت هیئت شرعی صلاة تغییر می‌کند یا نه؟
- و اگر مرادتان هیئت معهوده و متعارفه میان نمازگزاران است، کلیت کبرای شما غلط است، اگرچه صغرای استدلالتان تام است، چرا که ما قبول نداریم که تغییر هیئت عرفیه مبطل باشد مگر اینکه منجر شود به تغییر هیئت شرعی.
- پس: این استدلال جناب محقق اول و... قابل قبول نیست.
- \* مراد از (و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف: الاستدلال...) چیست؟
- شیخ می‌فرماید:
- برخی که در مدعا با ما موافق هستند در استدلال راه دیگر را رفته‌اند و برای حکم به صحت و عدم بطلان به استصحاب صحت تمسک کرده‌اند و گفته‌اند:
- ۱- قبل از تحقق این زیادت قطعاً عبادت ما صحیح بود.
- ۲- پس از زیادت این زیادت شك می‌کنیم در بقاء صحت
- در نتیجه: استصحاب می‌کنیم بقاء صحت را
- ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۱
- \* نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟
- اینست که: این استدلال برای اثبات صحت عمل مثل همان استدلالی که برای بطلان آورده شد ضعیف است. زیرا:

اگر صحت مجموع نماز را استصحاب کنند اشکال ما اینست که: علی الفرض هنوز مجموع تحقق پیدا نکرده تا صحبت از صحت و بطلان آن شود.

و اگر صحت اجزاء سابق بر این زیادت را استصحاب کنند، به نظر ما چنین استصحابی در اینجا جاری نیست. چرا که استصحاب متقوم به دو رکن است:

۱- یقین سابق ۲- شک لاحق در بقاء.

و اما رکن دوم در اینجا منتفی است. چرا که ما شک در بقاء صحت اجزاء سابقه نداریم تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت داریم.

\* مراد از صحت در اینجا چیست؟

۱- صحت یا به معنای مطابق بودن این اجزاء سابقه با امر است و یا به معنای مؤثر بودن این اجزاء است و هر کدام که باشد صحت متیقن است نه مشکوک اما اینکه به معنای مطابقت با امر است بخاطر اینکه:

فرض اینست که اجزاء سابقه با همه شرائطشان، مطابق با امر مولی انجام گرفته و از این جهت نقص و کمبودی ندارد، و صحت به این معنا قطعی است.

و اما اینکه صحت به معنای مؤثر بودن است بخاطر اینکه:

اثر اجزاء سابقه اینست که اگر باقیمانده از اجزاء با همه شرائطشان به این اجزاء ضمیمه شوند، قطعاً موجب امتثال خواهند بود و صحت به این معنا هم قطعی و مسلم است و لذا نیازی به استصحاب نیست.

\* حاصل مطلب در (الا تری: ان صحه الخل من حیث کونه ...) چیست؟

بیان یک مثال از خارج است به عنوان نظیر در مسئله و لذا می‌فرماید: سکنجین دارای دو رکن است: ۱- سرکه ۲- انگبین

حال: اگر سرکه تنها تهیه شود آیا به عنوان یک جزء صحیح است یا فاسد؟ قطعاً صحیح است، به این معنا که اگر جزء دیگر هم با همه خصوصیاتش به آن ضمیمه شود، قطعاً سکنجین که کلّ است درست خواهد شد و لذا نبود جزء دیگر موجب خروج این جزء یعنی سرکه از صحت و قابلیت لحوق نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۲

حال: در اینجا که جزء دیگر قطعاً وجود ندارد، باز هم این جزء صحت به معنای مذکور را دارد.

تا چه رسد به ما نحن فیه که شک ما در صحت نماز بخاطر شک در انضمام اجزاء لاحق با شرائطشان و عدم انضمام آنهاست که در چنین موردی به طریق اولی باید گفت اجزاء سابقه صحیح است و کمبودی ندارد.

\* عبارة اخراى مثال فوق را با تفصیل بیشتری بیان کنید؟

مولائی از عبدش سکنجین خواسته، عبد برای درست کردن آن مقداری سرکه سالم و خوب همراه با غسل و یا شکر مورد نیاز جهت مخلوط کردن و جوشاندن تهیه نموده است.

فرض ما بر اینست که: مواد تهیه شده از صحت کامل برخوردار بوده و همه شرایط برای تهیه سکنجین فراهم است.

حال اگر در اثناء کار مانعی قطعی و یا احتمالی ایجاد شود، فی المثل:

۱- عبد پس از ریختن سرکه در ظرف کار را رها کرده و به دنبال کار دیگری برود و مأمور به یا سکنجین درست نشود آیا شما به صحت و سلامت سرکه شک می‌کنید؟

قطعاً خیر.

۲- یا اینکه عبد بجای غسل و شکر، گرانگبین به سرکه بیفزاید و سپس نگرانی برایش حاصل شود که آیا این همان سکنجینی

است که از من خواسته شده یا نه؟ آیا این نگرانی او به سرکه برمی خورد و او در صحت و سلامت سرکه شک می کند؟

خیر، قطعاً نگرانی او یا مربوط به آن مانع قطعی است و یا این مانع احتمالی.

پس اگر نگرانی مربوط به شرایط و یا اجزاء بعدی است، اصالة الصحة در سرکه رافع نگرانی حاصل شده از اجزاء و شرائط بعدی نیست.

به عبارت دیگر: جریان اصالة الصحة در اجزاء قبلی رافع شک و نگرانی نسبت به اجزاء و شرائط بعدی نیست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۳

متن فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع فى النصوص [۲۷۵] و الفتاوى [۲۷۶] إطلاق المبطل و الناقص على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، و لا- ضير فى التزام ذلك، و معنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل؛ لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استثناء الصلاة؛ امتثالاً للأمر.

نعم، إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً، يكف عن أن لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصاليّة ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال و التّجشؤ لا يقطع، و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، و هما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقة و الأجزاء التى تلحقها بعد تحلّل ذلك القاطع، فكّل من السابق و اللاحق يسقط عن قابليته ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه.

و من المعلوم: أن الأجزاء السابقة كانت قابله للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليّة للمركّب، و الأصل بقاء تلك القابليّة و تلك الهيئّة الاتصاليّة بينها و بين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب فى كلّ ما شكّ فى قاطعيّة الموجود.

و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ فى القاطعيّة، و ليس مطلق الشكّ فى مانعيّة الشىء - كالزيادة فى ما نحن فيه - شكّاً فى القاطعيّة. و حاصل الفرق بينهما: أن عدم الشىء فى جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۴

يتحقّق المركّب من هذه الجهة، و هذا لا يجدى فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة، فضلا عن استصحابها.

و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً و رافعا للهيئّة الاتصاليّة و الارتباطيّة فى نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ فى رافعيّة شىء لها حكم بقاء تلك الهيئّة و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما يردّ [۲۷۷] استصحاب الصحة، بأنّه: إن اريد صحة الأجزاء المأتى بها بعد طرؤ المانع الاحتماليّ فغير مجد؛ لأنّ البراءة إنّما تتحقّق بفعل الكلّ الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المثبتة [۲۷۸] انتهى.

\*\*\* ترجمه

### (اشكال)

اگر گفته شود: بنا بر آنچه شما گفتید، پس هرگز بطلان عارض اجزاء سابقه نمی شود، بلکه این اجزاء به معنایی که ذکر شد بر صحت خودشان باقی هستند، و لو پس از انجام این اجزاء، موانعی حادث شود، در صورتی که اطلاق مبطل و ناقص بنا بر اینکه مثل حدث و غیر آن باشند، در نصوص و فتاوی شایع است از قواطع نمازند.



**(پاسخ)**

بله، (همین است که گفتیم)، و هیچ ضرری هم در التزام به آن وجود ندارد و معنای بطلان اجزاء قبلی به حساب نیامدنشان در حصول کلّ است، به خاطر عدم توانائی در ضمیمه کردن باقی اجزاء به آن جزء قبلی.

پس از سرگرفتن نماز واجب است، به خاطر امتثال امر (کلّ این مطلب مربوط به آن جائی است که در اثناء نماز چیزی پیش آید و ما شک کنیم که آیا مانعیّت دارد یا نه؟)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۵

بله، حکم شارع بر برخی اشیاء به اینکه قاطع صلاّه هستند و یا ناقص آن کشف می‌کند از این که، برای اجزاء نماز در نظر شارع یک هیئت اتصالیّه‌ای (به نام موالات) وجود دارد، که به واسطه برخی چیزها از بین می‌رود، مثلاً- حدث این هیئت اتصالیّه (یا موالات) را از بین می‌برد. و لکن آروق زدن آن را قطع نمی‌کند.

و قطع موجب انفصالی است که قائم به دو طرف انفصال است و این دو طرف در ما نحن فیه، اجزاء سابقه و اجزائی هستند که به اجزاء سابقه ملحق می‌شوند، پس از ورود آن قاطع.

پس هریک از اجزاء سابقه و لاحق از قابلیت ضمیمه شدنش به دیگری و ضمیمه شدن دیگری به آن ساقط می‌شوند.

**(صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیّت است)**

روشن است که اجزاء سابقه قابله ضمیمه شدن به آنها و بالفعل شدن برای مأمور به مرکب هستند، و اصل بقاء آن قابلیت و آن هیئت اتصالیّه بین آن اجزاء و بین اجزاء البقیه که به آنها ملحق می‌شوند می‌باشد.

در نتیجه: استصحاب اگر در خصوص شک در قاطعیّت پیش آید صحیح است و لکن اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعیّت است و حال آنکه بحث در مطلق مانعیّت زیادت است مثل زیادت در ما نحن فیه که اختصاص به قاطعیّت ندارد.

**(فرق میان شک در مانعیّت و قاطعیّت)**

حاصل فرق میان شک در مانعیّت و شک در قاطعیّت اینست که: نبودن یک شیئی بما هو هو در تمام آنات نماز از جمله شروط عمل است پس اگر (این شیء) آنا ما (یک آن) یافت شده و وجود پیدا کند، شرط به نحوی از بین می‌رود که تدارک و جبران آن ممکن نیست (مثل زیادت عمدی در ما نحن فیه که احتمال مانعیّت در آن می‌رود)، در نتیجه، مرکب (یعنی خواسته مولی) از این جهت (که شرط منتفی می‌شود)، تحقّق نمی‌یابد، و این (همان مطلبی است که قبلاً- گفتیم) که قطع به صحت اجزاء سابقه نیز فایده‌ای در اثبات صحت ماعدای آنها ندارد، چه رسد به استصحاب آنها.

و گاهی اعتبار عدم یک شیء از آن جهت است که وجودش قاطع و رافع هیئت اتصالیّه و ارتباطیه در نظر شارع میان اجزاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۶

پس: اگر در رافعیّت شیئی شک شود (که آیا برهم‌زننده هیئت اتصالیّه هست یا نه؟)، حکم می‌شود به بقاء و استمرار آن هیئت اتصالیّه و عدم انفصال اجزاء سابقه از (سایر اجزائی که ملحق به آنها می‌شوند، یعنی) لواحق بعدی.

**(کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت:)**

و چه بسا استصحاب صحت ردّ شده است به اینکه: اگر صحت اجزاء آورده شده بعد از پیش آمدن احتمالی به واسطه



استصحاب اراده شده است، بی‌فایده و غیر نافع (در رفع نگرانی و شک است).

زیرا حصول برائت با انجام کلّ تحقق می‌یابد و نه (با انجام) بعض.

و اگر از استصحاب صحت، اجزاء سابقه، اثبات عدم مانعیت پیش آمده و صحت بقیه اجزاء اراده شده پس (این استصحاب) به دلیل عدم اعتماد بر اصول مثبت ساقط است (و حجت نیست).

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل بحث قبلی چه شد؟

این شد که اجزاء سابقه محکوم به صحت بوده و صحیحاً انجام شده‌اند و قاعده در لسان اهل معقول اینست که: الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، و لذا این اجزاء همچنان بر صحتشان باقی هستند.

\* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

اینست که: جناب شیخ لازمه این سخن شما اینست که: اگر به دنبال اجزاء سابقه هرگونه قاطع یا مانعی پیش آید، باز هم این اجزاء در صحت خود باقی هستند و هرگز متّصف به فساد و بطلان نمی‌شوند، و حال آنکه براساس نصوص و فتاوی برخی از امور مثل حدث، فعل کثیر و ... مبطل و ناقص‌اند.

یعنی اگر این امور محقق شود، عبادت را فاسد و باطل می‌کنند، پس شما چگونه می‌فرمائید صحت اجزاء سابقه باقی است؟ آیا این سخن شما با ظواهر تنافی ندارد؟

\* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: بله سخن همین است که گفتیم و بدان ملتزم شدم و هیچ مانعی هم از این التزام نمی‌بینم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۷

و اما این که در نصوص و فتاوی آمده که این اجزاء و یا کلّ عمل با عروض موانع و قواطع باطل می‌شوند، به این معناست که اجزاء سابقه به تنهایی مفید فایده نیستند و رافع نگرانی شاک نیستند، چرا که عمل مجموعه‌ای مرکب از اجزاء است و در چنین موردی باید مجموع عمل با شرایط انجام پذیرد تا موجب امثال شود و الا اگر نصف عمل با شرایط صورت بگیرد و نصف دیگر انجام نگیرد و یا این که بدون شرایط صورت پذیرد کافی نیست.

پس: اجزاء سابقه بر صحت خود باقی هستند و لکن به تنهایی ملاک صحت عمل نیستند و لذا باید عبادت را اعاده نمود تا مفید فایده و موجب امثال شود.

\* پس مراد شیخ از (نعم انّ حکم الشارع علی بعض الاشیاء بکونه قاطعا ...) چیست؟

اینست که: بله، برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب صحت اجزاء سابقه را نپذیرفتیم، اکنون چنین استصحابی را تقویت کرده ممکن می‌دانیم. زیرا:

۱- شارع مقدّس اموری را مانع از صحت عبادت قرار داده است، مثل نجاست لباس و بدن، غصبت لباس و مکان و ...

و لذا از خطابات مزبور استفاده کرده و عدم این امور را شرط از برای صحت قرار می‌دهیم.

و لذا: ۱- نسبت به اموری یقین داریم که مانعیت دارند.

۲- و نسبت به اموری هم یقین داریم که مانعیت ندارند.

و اما: ۱- نسبت به مانعیت برخی امور هم شک داریم. (ص)

۲- شک در مانعیت بازگشت می‌کند به شک در شرطیت عدم. (ک)

چنین شکی محلّ جریان براءت است و نه استصحاب. (نتیجه)

\* چرا جای جریان استصحاب نیست؟

زیرا: اولاً: نسبت به صحت اجزاء سابقه بر این امر مشکوک المانعیه تردیدی وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت آن داریم.

ثانیا: صحت اجزاء سابقه تلازمی با انضمام و صحت سایر اجزاء و مجزی بودن آنها ندارد.

در نتیجه نیازی نیست که صحت اجزاء سابقه با استصحاب ثابت گردد.

۲- و اموری را نیز قاطع قرار داده است و این جعل قاطعیت و ناقصیت کاشف از یک هیئت اتصالیه در عبادت است که انجام عبادت یا عمل با همان هیئت اتصالیه مطلوب شارع است و لذا عمل بدون آن هیئت مکفی و مجزی نیست. و لذا ما:

۱- نسبت به برخی امور یقین به قاطعیت داریم مثل حدث در اثناء نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۸

۲- و نسبت به برخی امور یقین به عدم قاطعیت داریم مثل: آروغ زدن.

اما: نسبت به برخی امور شک داریم که آیا قاطع هستند یا نه؟ فی المثل: شک داریم که آیا زیادت عمدی فلان جزء قاطعیت دارد و برهم‌زننده هیئت اتصالیه هست یا نه؟

در اینجا: استصحاب می‌کنیم بقاء صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیت آنها و بقاء هیئت اتصالیه را، چرا که ارکان استصحاب نسبت به این امر تام است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

اما اگر شک کردیم که فلان جزء مانع است یا نه؟ نیازی به استصحاب صحت اجزاء سابقه نداریم، چرا که مانع لطمه‌ای به صحت اجزاء سابقه نمی‌زند و موجب فساد آنها نمی‌شود بلکه به خودی خود و فی حدّ نفسه یک نقص به حساب می‌آید.

\* ویژگی هریک از قاطع و مانع چیست؟

مانع موجب فساد اجزاء سابقه نمی‌شود و ضرری به صحت آنها نمی‌زند، بلکه فی نفسه به عنوان یک نقص محسوب می‌شود.

قاطع موجب انفصال هیئت اتصالیه می‌شود و طبیعی است که قوام انفصال به دو طرف آن است، که یک طرف اجزاء سابقه است و طرف دیگر اجزاء لاحق.

حال وقتی که قاطع می‌آید هریک از دو طرف از قابلیت می‌افتند چه اجزاء سابقه و چه اجزاء لاحق. و لذا با توجه به این مطلب می‌گوئیم:

اگر در موردی شک در قاطعیت داشتیم، استصحاب می‌کنیم هم صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیت آنها را و هم بقاء هیئت اتصالیه صلاتیه را.

\* پس مراد از (و لکن هذا مختصّ بما اذا شكّ فی القاطعیه، و لیس ...) چیست؟

اینست که: اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعیت قابل قبول است و حال آنکه بحث ما در مطلق مانعیت زیادت است که آیا مثلا زیادت عمدی فلان شیء مانع از صحت نماز است یا نه؟ و اختصاصی به قاطعیت ندارد.

و لذا: این دلیل که استصحاب باشد اخصّ از مدّعی است.

نکته: شیخ در اینجا نیز در صدد اشکال به اجرای استصحاب در مسأله مورد بحث است و آن را تخریب می‌کند.

\* مراد از (و حاصل الفرق بینهما: انّ عدم الشیء فی جمیع آئات الصلاة ...) چیست؟

اشاره شیخ به تفاوت میان مانعیت و قاطعیت است و لذا می‌فرماید:

۱- مانع عبارتست از: آن چیزی که وجودش مانع از صحت عمل و عدمش بما هو هو و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۴۹۹

فی نفسه شرط صحت عمل و یا نماز است.

یعنی یکی از شرائط صحت نماز، نبود فلان شیء است در تمام آنات نماز از آغاز تا پایان، به نحوی که اگر در یک آن و یک لحظه این امر در طول نماز تحقق یابد، شرط صحت نماز منتفی شده و با انتقاء شرط، مشروط نیز منتفی می‌شود.

در نتیجه: آن مرکبی که مطلوب مولی بوده محقق نمی‌شود، و لو ما یقین به صحت اجزاء سابقه داشته باشیم، زیرا صحت اجزاء سابقه به تنهایی و بدون انضمام به باقی مانده از اجزاء فاقد ارزش بوده و سودی ندارد. و حال آنکه فرض اینست که: انضمام بقیه اجزاء به اجزاء سابقه هم ممکن نیست.

حاصل این که: چه به صحت اجزاء سابقه یقین داشته باشیم و چه با استصحاب صحت آن را درست کنیم، سودی نداشته و دلالتی بر صحت اجزاء باقی مانده ندارد.

\* سرّ مطلب چیست؟

اینست که: میان صحت اجزاء سابقه و عدم مانعیت آن امر مشکوک ملازمه‌ای وجود ندارد تا با استصحاب سابق، این لازم مترتب شود.

پس: در این بخش از شک در مانعیت زیادی عمدی، استصحاب جاری نمی‌شود.

۲- قاطع عبارتست از: اموری که عدمشان بما هو هو و فی نفسه در صحت عمل (مثلا نماز) معتبر نیست و شرطیت ندارد.

بله عدم این امور از این جهت معتبر است که در نماز از دیدگاه شارع یک هیئت اتصالیه‌ای معتبر است، و وجود این امر موجب انفصال و گسسته شدن آن هیئت می‌شود.

در نتیجه: عدمش معتبر است تا این که هیئت اتصالیه مطلوبه حفظ شود.

\* حاصل و نتیجه مطلب اخیر چیست؟

اینست که: اگرچه در شک در مانعیت استصحاب مفید فایده نبود و رفع نگرانی نمی‌کرد و لکن در شک در قاطعیت می‌توان بقاء هیئت اتصالیه مطلوبه را استصحاب نمود و حکم به صحت نماز و عدم لزوم استیناف کرد. چرا که در اینجا ارکان استصحاب تام است.

پس: تا به اینجا جناب شیخ استصحاب بقاء قابلیت و هیئت اتصالیه را پذیرفت.

\* مراد از (و ربّما یردّ استصحاب الصّحّه، بآنه: ان اربد صحّه الاجزاء الماتی ...) چیست؟

اشاره به عیب و ایرادی است که صاحب فصول به استصحاب صحت گرفته است.

صاحب فصول می‌فرماید: مراد شما از این استصحاب الصّحّه چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۰

اگر مرادتان اینست که: پس از تحقق این زیادی عمدی هم که محتمل المانعیه است باز صحت اجزاء سابقه باقی است، به شما می‌گوئیم، این درست است و لکن مفید فایده نیست چرا که هدف اصلی اثبات براءت ذمه با این عمل است.

ایمّا: در عملی که یک مجموعه از اجزاء است با صحت برخی از اجزاء براءت ذمه حاصل نمی‌شود بلکه با انجام صحیح تمام عمل، اشتغال ذمه به براءت ذمه جاری می‌شود. پس آنچه واقع شد، قصد نشده بود.

و اگر مرادتان اینست که با این استصحاب نتیجه بگیرید که آن زیادی عمدی مانعیت ندارد به شما می‌گوئیم: چنین استصحابی اصل

مثبت است و فاقد حجیت می‌باشد، زیرا: عدم المانعیه یک اثر و لازم عقلی است.

و اگر مرادتان اینست که: با این استصحاب ثابت کنید که اجزاء باقی مانده پس از این زیادی عمدی نیز صحیح‌اند، به شما می‌گوئیم:

صحت اجزاء لاحقۀ اثر عقلی است، چرا که عقل می‌گوید اگر مانعی پیش نیامده و اگر اجزاء سابقه صحیح واقع شده‌اند، پس اجزاء لاحقۀ هم لوجود المقتضی و فقد المانع باید صحیح باشند.  
و لذا اصل مثبت حجت نیست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۱

متن و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، و حاصله:

أَنَّ الشكَّ إن كان في مانعيه شيء و شرطيه عدمه للصلاة [۲۷۹]، فصحة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الاصول المثبتة.

و إن كان في قاطعيه الشيء و رفعه للاتصال و الاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف؛ إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الاتصالات، و الشكُّ إنما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه، و لا في صحة بقیة الأجزاء من غیر جهة زوال الهيئة الاتصاليّة بينها و بین الأجزاء السابقة، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

هذا، و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب: بأن المراد بالاتصال و الهيئة الاتصاليّة إن كان ما بین الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. و إن كان ما بينها و بین ما لحقها من الأجزاء الآتیة، فالشكُّ في وجودها لا بقائها.

و أمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة.

اللهمّ إلمّا أن يقال: إن [۲۸۰] استصحاب الهيئة الاتصاليّة من الاستصحابات العرفيّة الغير المبيّنة [۲۸۱] على التدقيق، نظير استصحاب الكزيّة في الماء المسبوق بالكزيّة. و يقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة الاتصال: إنّه لَمّا كان المقصود لأصلّي من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة و عدمه، و كان الحكم بقابليّتها لإلحاق الباقي بها في قوّة الحكم بعدم و جوب استئنافها، خرج من الاصول المثبتة التي ذكر في محلّه عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۲

الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

و بما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه في المسألة السابقة: من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسيّ فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئيّة المنسي حال النسيان [۲۸۲].

\*\*\* ترجمه

### (مناقشه شیخ در مطلب صاحب فصول)

در این نظر صاحب فصول اشکالی است که از مطالبی که ما گفتیم آشکار می‌شود و حاصل آن مطلب اینست که:

اگرچه شک، در مانعیّت یک شیء یا شرطیّت عدم آن شیء است برای هیئت اتصالیّه، و لکن صحت اجزاء سابقه، مستلزم عدم مانعیّت آن پیشامد نیست نه ظاهرا و نه واقعا (نه تعبدا ملازمه‌ای وجود دارد و نه حقیقه) تا این که استصحاب نسبت به آن از اصول مثبتۀ باشد.

و اگر شک در قاطعیّت یک شیء و رافعیّت آن نسبت به اتصال و استمرار موجود در عبادت از نظر شارع، باشد، استصحاب بقاء

اتصال کافی است.

زیرا در این مقام چیزی جز بقاء آن هیئت اتصالیه قصد نمی‌شود و شک تنها در همان هیئت اتصالیه است و نه در ثبوت یک شرط یا یک مانع دیگر تا اینکه به واسطه استصحاب دفع شود و نه در صحت بقیه اجزاء است و نه از جهت زوال هیئت اتصالیه میان اجزاء لاحق و اجزاء سابقه، بلکه مفروض احراز عدم زوال اجزاء سابقه است به واسطه استصحاب.

### (اشکال در استصحاب هیئت اتصالیه عند الشک فی القاطعیة)

و لکن خدشه در استصحابی که ما اختیار کرده‌ایم (که نامش استصحاب هیئته الاتصالیه عند الشک فی القاطعیة است) ممکن است به اینک:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۳

اگر مراد از اتصال و هیئت اتصالیه، هیئت اتصالی ما بین برخی از اجزاء سابقه با بعض دیگر باشد، که (این هیئت) باقی است و (لکن) سودی ندارد (و رفع نگرانی نمی‌کند).

و اگر مرادتان از این اتصال، هیئت اتصالیه میان اجزاء سابقه و اجزاء لاحق به آنها (که همان هیئت اتصالیه سرتاسری عمل است)، باشد، که شک در حدوث و وجود آن است و نه در بقایش (چرا که قبلاً عمل محقق نشده بود تا که هیئت سرتاسری آن محقق شود، و لکن شک ما در اینست که اکنون که این عمل را تمام کرده‌ایم آیا هیئت اتصالیه سرتاسری محقق می‌شود یا نه؟) و لذا استصحابی در کار نیست.

و اما اصالت بقاء اجزاء سابقه بنا بر قابلیت الحاق باقی اجزاء به آن بعید نیست که از اصول مثبت باشد.

(پس: استصحابی را که در تثبیت آن تلاش کردیم متزلزل شد.)

### (دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیه سرتاسری)

شیخ در ادامه می‌فرماید: (استصحابی را که در اثبات آن کوشیدیم متزلزل شد)، مگر این که گفته شود: استصحاب هیئت اتصالیه از استصحابات عرفیه‌ای است که بر مبنای دقت نظر عمیق نیست. مثل استصحاب کریت آبی که مسبوق به کریت است. و در بقاء اجزاء سابقه و قابلیت اتصال آنها گفته می‌شود که: وقتی مراد اصلی از قطع (قاطع) و عدم آن، همان لزوم اعاده اجزاء سابقه و عدم اعاده آن باشد، و وقتی حکم به قابلیت آن اجزاء برای الحاق بقیه اجزاء به آن به منزله حکم به عدم وجوب اعاده آنها باشد، خارج می‌شود از اصول مثبت‌ای که عدم اعتماد به آنها در اثبات آثار غیر شرعی در محلّ خودش ذکر شده است.

پس: بفهم.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مراد از (و فیه نظر یظهر ممّا ذکرنا ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ به ردیه صاحب فصول است به استصحاب الصّحّه، و لذا می‌فرماید ما این ردیه را قبول نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۴

\* سرّ مطلب چیست؟

اینست که: شک ما در این زیادی عمدی از دو حال خارج نیست:

۱- یا شک ما در مانعیت آن شیء زائد و یا به عبارت دیگر در شرطیت عدم آن است که در این صورت که صحت اجزاء سابقه رافع این شک نمی‌باشد و به درد اثبات عدم مانعیت نمی‌خورد.

چرا که هیچ ملازمه‌ای بین صحت این اجزاء و عدم مانعیت این شیء مشکوک وجود ندارد.

۲- و یا این که شک ما در قاطعیت آن شیء زائد است که آیا با تحقق آن هیئت اتصالیه صلاحه به هم زده شد یا نه؟

در اینجا: استصحاب می‌کنیم بقاء آن هیئت اتصالیه را و این برای ما کافی است چرا که اثر شرعی دارد و آن صحت عمل و عدم لزوم اعاده آن است.

بنابراین:

۱- شک ما در شرطیت و یا مانعیت امری نیست تا شما اشکال کنید که در اینجا استصحاب کردن و رفع المانع اثر عقلی است.

۲- شک ما در صحت باقی مانده اجزاء نیز تنها از ناحیه رفع هیئت اتصالیه است و نگرانی دیگری نداریم که آن هم به واسطه استصحاب ثابت می‌شود که هیئت اتصالیه به قوت خود باقی است و مرتفع نشده.  
به هر صورت:

در شک در مانعیت استصحاب جاری نمی‌شود تا گفته شود مثبت است یا نه.

در شک در قاطعیت هم اگر استصحاب جاری کنیم، اصل مثبت است.

\* پس مراد از (و لکن یمكن الخدشه فیما اخترناه من الاستصحاب ...) چیست؟

اینست که: شیخ (ره) برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب را در شک در قاطعیت پذیرفت، در اینجا مدعی است که این استصحاب هم دچار اشکال است. و لذا می‌فرماید: اگر بخواهیم در باب شک در قاطعیت استصحاب جاری کنیم مستصحب ما از دو حال خارج نیست:

۱- یا مستصحب ما هیئت اتصالیه است.

۲- یا مستصحب ما قابلیت اجزاء سابقه برای انضمام است.

حال:

۱- اگر مستصحب از نوع اول یعنی هیئت اتصالیه است، مرادتان از این هیئت اتصالیه چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۵

اگر مرادتان اینست که پس از این زیادی عمدی نیز آن هیئت اتصالیه‌ای که ما بین اجزاء سابقه وجود داشت محفوظ است، به شما می‌گوئیم: بله این درست است و لکن محفوظ بود هیئت اتصالیه در اجزاء سابقه به تنهایی مفید و مؤثر نیست و اگر مرادتان بقاء هیئت اتصالیه شرعیّه میان اجزاء سابقه بر این زیادی عمدی با اجزاء لاحقّه است به شما می‌گوئیم: اصل وجود چنین هیئتی مشکوک است و نه این که وجودش محرز و مسلم باشد و ما در بقاء آن شک داشته باشیم.

حاصل مطلب این که: استصحاب دارای دو رکن است، که در فرض اول رکن دوم آن یعنی شک لاحق وجود ندارد و در فرض دوم رکن اول آن یعنی یقین سابق وجود ندارد.

۲- و اگر مستصحب شما از نوع دوم یعنی قابلیت اجزاء سابقه برای انضمام است اشکالش اینست که: اصل مثبت است.

زیرا: اثر استصحاب قابلیت اجزاء سابقه برای الحاق باقی مانده اینست که:

پس: این زیادی مانعیت ندارد و عدم مانعیت امری است عقلی. و اصل مثبت حجت نیست کما سیاتی فی باب الاستصحاب.

\* پس مراد از (اللهم الا ان یقال: ان استصحاب الهیئة الاتصالیة ...) چیست؟

احیای مجدد استصحاب بقاء قابلیت توسط شیخ و پاسخ به اشکال خودش می‌باشد و لذا می‌فرماید: هر اصل مثبتی، باطل نیست بلکه

اصل مثبتی باطل است که فاقد هرگونه اثر شرعی است و یا اگر هم اثر شرعی دارد اثر شرعی مع‌الواسطه جلیه است اما اگر اصل مثبتی دارای اثر شرعی مع‌الواسطه خفیه باشد، عرف با اندک تسامحی از آن می‌گذرد و نادیده می‌انگارد، کانّ اثر شرعی، مستقیماً بر این امر مترتب شده و واسطه ندارد، و چنین اصل مثبتی حجت است.

ما نحن فيه نیز از همین قبیل است، زیرا: اگرچه عدم قاطعیّت بر اصاله بقاء القابلیه بار می‌شود و عدم لزوم استیناف بر عدم قاطعیّت بار می‌گردد و لکن چون هدف اصلی از قاطع بودن و قاطع نبودن، لزوم و عدم لزوم استیناف است. گویا این واسطه که عدم قاطعیّت باشد، اهمیتی ندارد و لذا عرف مستقیماً به سراغ صحت عمل و عدم وجوب استیناف می‌رود.

پس استصحاب بقاء قابلیت مسامحه در اینجا قابل اجراست.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۶

متن و قد يتمسك لإثبات صحّة العبادة عند الشك في طرؤ المانع بقوله تعالى: وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ [۲۸۳]؛ فَإِنَّ حَرَمَهُ الْإِبْطَالُ إِيْجَابٌ لِلْمُضَى فِيهَا، وَ هُوَ مُسْتَلْزَمٌ لِصِحَّتِهَا وَ لَوْ بِالْإِجْمَالِ الْمَرْكَبِ، أَوْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالتَّفْكِيكِ بَيْنَهُمَا فِي غَيْرِ الصُّومِ وَ الْحَجِّ. وَ قَدْ اسْتَدَلَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ غَيْرَ وَاحِدٍ تَبَعًا لِلشَّيْخِ قَدَسَ سِرِّهِ [۲۸۴].

و هو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول:

إِنَّ حَقِيقَةَ الْإِبْطَالِ - بِمُقْتَضَى وَضْعِ بَابِ الْإِفْعَالِ - إِحْدَاثُ الْبَطْلَانِ فِي الْعَمَلِ الصَّحِيحِ وَ جَعْلُهُ بَاطِلًا، نَظِيرَ قَوْلِكَ: أَقَمْتُ زَيْدًا أَوْ أَجْلَسْتَهُ أَوْ أَغْنَيْتَهُ.

وَ الْآيَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى رَاجِعَةٌ إِلَى النِّهْيِ عَنِ جَعْلِ الْعَمَلِ لَغْوًا لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَثَرٌ كَالْمَعْدُومِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَالْإِبْطَالُ هُنَا نَظِيرُ الْإِبْطَالِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى [۲۸۵]، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ النِّهْيَ عَنِ تَعْقِبِهَا بِهِمَا؛ بِشَهَادَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: [۲۸۶].

الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله: «ضيق فم الركيّة»، يعني أحدثه ضيقًا، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة.

وَ الْآيَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى نَهَى عَنِ إِيْتِيَانِ الْأَعْمَالِ مُقَارَنَةً لِلْوُجُوهِ الْمَانِعَةِ عَنِ صِحَّتِهَا، أَوْ فَاقِدَةِ لِلْأُمُورِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلصَّحَّةِ.

وَ النِّهْيُ عَلَى هَذَيْنِ الْوُجْهِينِ ظَاهِرُهُ الْإِرْشَادُ؛ إِذْ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى إِحْدَاثِ الْبَطْلَانِ فِي الْعَمَلِ وَ إِيجَادِهِ بَاطِلًا عَدَا فُوتِ مَصْلَحَةِ الْعَمَلِ الصَّحِيحِ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۷

ترجمه

### (استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم)

و گاهی برای اثبات صحت عبادت به هنگام شک در اثر پیش آمدن یک مانع تمسک می‌شود به این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ.

زیرا حرمت (و نهی از) ابطال، موجب امر به مضی و وجوب ادامه عمل است، و وجوب مضی (به دلالت التزامیه، چه لفظیه و چه عقلیه)، مستلزم صحت عمل است و لو به وسیله اجماع مرکب (و حکم به وجوب مضی و صحت عمل هر دو)، و یا به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله (یعنی وجوب المعنی و صحت عمل). در غیر روزه و حج (که برفرض فساد عمل، باز هم ادامه عمل و اتمام آن لازم است).

و فقهای بسیاری به پیروی از شیخ طوسی (ره)، به این آیه شریفه استدلال کرده‌اند.



**(مناقشه شیخ در استدلال فوق)**

شیخ می‌فرماید: این استدلال مبتلا به اشکالی است (که بیان آن) متوقف بر بیان معانی مختلفی است (که برای کلمه ابطال) ذکر شده است، و لذا می‌گوئیم:

**(معانی حرمت ابطال عمل):**

حقیقت ابطال، به مقتضای وضع باب افعال، ایجاد بطلان در عمل صحیح و باطل گردانیدن آن است مثل این سخن شما (که فی المثل بگوئید)، اقامت زیدا (قیام را در زید ایجاد کردم پس از این که نشسته بود) و یا اجلسته (صفت جلوس را در او ایجاد کردم و ...) و یا اغنیه (بی‌نیازی را در او ایجاد کردم ...).

**(معنای اول):**

و آیه شریفه لا- تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ. براساس معنای مذکور، برمی‌گردد به نهی از فاسد قرار دادن عمل به نحوی که هیچ اثری بر آن مترتب نشود. همچون معدوم که از اول وجود نداشته.

پس کلمه ابطال در اینجا مثل کلمه ابطال در این سخن خدای تعالی است که می‌فرماید:

باطل نکنید صدقاتتان را (پس از آنکه به طور صحیح و با قصد قربت انجام دادید) با منت‌گذاری و اذیت کردن بنابراین که نهی از ابطال شده است به واسطه این دو عمل به شهادت و گواهی این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: و در پی انفاق منتهی نگذارده و آزاری نکنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۸

**(معنای دوم):**

معنای دوم اینست که: اراده شود از ابطال، ایجاد و (شروع) عمل بر وجهی (فاسد) و باطل (به واسطه فقدان شرطی از شرائط صحت و یا وجود مانعی از موانع)، از قبیل این سخن که می‌گوید: دهانه چاه را از ابتدا کوچک بگیر (نه این که باز و فراخ بکنی) و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ کنی.

و آیه شریفه به این معنای دوم، نهی است از انجام اعمال درحالی که همراه است با موانعی که مانع از صحت آن‌اند یا فاقد شروطی هستند که مقتضای صحت آن‌اند.

و ظاهر نهی در آیه شریفه بنا بر هر دو معنا، ارشادی است و بر احداث و ایجاد بطلان در عمل هیچ اثری مترتب نمی‌شود مگر فوت مصلحت یک عمل صحیح.

و لذا طبق هر دو معنا آیه شریفه از محل بحث خارج است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۰۹

متن الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه، كقطع الصلاة و الصوم و الحج. و قد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها. و يمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل؛ لأنه أيضا عمل لغو، و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر [۲۸۷] و صيرورته جزاء فعليا للمركب، فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابليته كونه جزاء فعليا.



فجعل هذا المعنى مغايرا للأول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى الإبطال فى أثائه.

و كيف كان: فالمعنى الأول أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقى، و لموافقته لمعنى الإبطال فى الآية الاخرى المتقدمة [۲۸۸]، و مناسبة لما قبله من قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ [۲۸۹]؛ فَإِنَّ تعقيب إطاعة الله و إطاعة الرسول بالنهى عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل؛ لأنها مخالفة لله و للرسول.

هذا كله، مع ظهور الآية فى حرمة إبطال الجميع، فىناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شىء من الأعمال الذى هو المطلوب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۰

ترجمه

### (معناى سوم:)

این که: مراد از ابطال عمل، قطع آن در اثناش و رفع ید از آن باشد، مثل قطع نماز، روزه و حج (که استدلال به آیه لا تبطلوا در ما نحن فيه بنابراین معنا صورت گرفته است)، چنان که تمسک به این آیه جهت حرمت قطع عمل (چه فرائض و چه برخی نوافل)، شهرت یافته است.

و ارجاع این معنای اطلاقى سوم به معنای اول (و دوم) ممکن است، به این که اراده شود از عمل، مطلق‌العملی که شامل جزء متقدم است، چرا که جزء متقدم نیز لغه عمل است و گاهی نیز به نحوی یافت می‌شود که قابل ترتب اثر است و جزئی فعلی برای مرکب و مأمور به می‌شود.

فلذا جایز نیست که آن را باطل و ساقط از این که قابل برای جزء فعلی باشد قرار دهیم.

پس مغایر قرار دادن این معنای سوم با معنای اول مبنى بر اینست که مراد از عمل مجموعه‌های مرکبی است که ابطال در اثنا آن واقع شده است (یعنی کل العمل).

### (اظهاریت معنای اول)

به هر حال: معنای اول به خاطر این که معنای حقیقی (کلمه ابطال است) و به خاطر موافقتش با معنای ابطال در آیه دیگری که گذشت و به دلیل مناسبتش با این سخن خدای تعالی که فرمود: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ، أظهر و روشن تر از معانی دیگر است.

زیرا ادامه کسب اطاعت خدا و رسولش به سبب نهی از ابطال مناسب با حفظ عمل است و نه انجام عمل (از ابتدا) بر وجه باطل و فاسد، چرا که (فاسد کردن عمل از ابتدا اصلا) مخالفت با خدا و رسول است. [۲۹۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹، ص: ۵۱۰

این مطالب، در صورت ظهور آیه شریفه در ابطال کل عمل است (و نه بعض العمل) که در نتیجه احباط، مناسب با معنای کفر است، نه این که مراد بعض العمل باشد (بدین معنا که آن مقدار از عمل را که انجام دادید) ابطال نکنید که همین مطلب مورد نظر است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۱

متن و یشهد لما ذکرنا- مضافا إلى ما ذکرنا-: ما ورد من تفسیر الآية بالمعنى الأول، فعن الأمالی و ثواب الأعمال، عن الباقر علیه

السَّلام، قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله: من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، و من قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، و من قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة.»

فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال صَلَّى اللهُ عليه و آله: نعم، و لكن إياكم أن ترسلوا إليها نارا فتحرقوها: إن الله عزّ و جلّ يقول: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ و أَطِيعُوا الرَّسُولَ و لا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ [۲۹۱].

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. و إن لم نقل به و طرحنا الخبر - لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة - كان المراد في الآية الإبطال بالكفر؛ لأن الإحباط به اتّفاقي. و بيالی أنّي وجدت أو سمعت ورود الرواية [۲۹۲] في تفسير الآية: و لا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ بالشرك.

هذا كله، مع أنّ إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر؛ فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلّة.

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدّم، كان دليلا - أيضا - على حرمة القطع في الأثناء، إلاّ أنّه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ المدّعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له و إبطالا، و لا معنى لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۲

ترجمه

### (آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول)

ثانیا: علاوه بر آن آنچه ما گفتیم روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه با معنای اول وارد شده، گواه بر مطالب ماست، فی المثل از کتاب امالی و ثواب الاعمال به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عليه و آله فرمودند:

- کسی که بگوید: سبحان الله، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

- و کسی که بگوید: الحمد لله، خدای تعالی به خاطر حمد او یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

- و کسی که بگوید لا اله الا الله، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

پس مردی از قریش به ایشان عرض کرد آیا درختان ما در بهشت فراوانند؟

پیامبر صَلَّى اللهُ عليه و آله فرمودند: بله و لكن بر حذر باشید از این که آتشی به سوی این درختان بفرستید که آنها را آتش بزند.

خدای عزّ و جلّ می فرماید: ای اهل ایمان از خدا و رسولش اطاعت کنید (و پس از کسب اطاعت) اعمالتان را باطل نکنید. (نتیجه این که رسول خدا صَلَّى اللهُ عليه و آله برای اثبات معنای اول در فراز آخر کلامش به آیه لا تبطلوا استشهاد فرموده: بدین معنا که اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید).

سپس مرحوم شیخ می فرماید: این (که ما آیه و لا تبطلوا را بر معنای اولی یعنی احداث البطلان فی العمل الصحيح حمل نمودیم و شواهدی نیز بر آن اقامه کردیم)، در صورتیست که یا مطلقاً قائل به احباط شویم (یعنی بگوئیم هر معصیتی که از ما سر بزند موجب نابود شدن اطاعت پیشین می شود) و یا نسبت به برخی از معاصی قائل به احباط شویم.

و اگر قائل به احباط نشده (بلکه مجازاتی شویم) و حدیث مذکور از امام باقر علیه السّلام را به خاطر این که در مثل این مسئله حجّت نیست طرح کنیم، (باید بگوئیم:) مراد از آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرک و کفر است. چرا که احباط عمل بدین وسیله اتّفاقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۳

و به نظرم در کتابی دیده و یا از بزرگان شنیده‌ام که در تفسیر آیه فوق روایتی وارد شده مبنی بر این که: و لا تبطلوا اعمالکم بالشرك.

ثالثاً: تمام این مطالب (که آیه شریفه ظهور در معنای اول دارد و به درد استدلال در ما نحن فیه نمی‌خورد و شاهدی آوردیم که آیه شریفه به معنای لا تقطعوا نیست)، در صورت اراده معنای سوم (یعنی لا تقطعوا) است که استدلال (به آیه لا تُبطلوا\* براساس آن در محلّ بحث ما ممکن است و لکن موجب تخصیص اکثر است، زیرا آنچه از اعمال که قطعش حرام است (مثل نماز، روزه، حج و ...) نسبت به آنچه قطعش حرام نیست مثل (هزاران عمل دیگر) در نهایت قلّه و کمی است.

پس: وقتی رجحان اول ثابت شد (که اعمال صحیح گذشته را تباه نکنید): اگر مراد از اعمال، معنای عامی باشد که شامل بعضی العمل نیز می‌شود، (معنای سوم) باز هم آیه شریفه دلیل خواهد بود بر حرمت قطع عمل در اثناء آن (که محلّ بحث ماست) و لکن (این آیه) به درد ما نحن فیه نمی‌خورد، زیرا مربوط به کسانی است که زمام امور در دستشان است و قادر بر ابطال یا عدم ابطال عمل هستند، (و حال آنکه در ما نحن فیه اختیار ابطال در دست مصلی نیست)، زیرا مدّعی در اینجا (ما نحن فیه) که همان انقطاع عمل است به سبب زیادت واقع شده در آن، مثل انقطاع غیر اختیاری آن است به سبب حدث واقع شده در آن.

پس: معلوم نیست که رفع الید و دست برداشتن از عمل پس از آنی که زیادی عمدی در آن رخ داده، قطع برای عمل و ابطال آن باشد، چرا که قطع و منقطع و ابطال الباطل معنا ندارد.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* در چه صورتی از زیادت عمدی در عمل و یا مأمور به فقها طرفدار صحت عبادت بودند؟

- صورت دوم و سوم که مکلف قصد مجموع و یا اراده بدل می‌کرد و به عبارت دیگر:
- صورت دوم آنجایی بود که اراده مکلف از زیاد کردن یک جزء این بود که زاید و مزید علیه یک مجموعه باشد.
- صورت سوم آن جایی بود که مکلف جزء زائد را به قصد بدلیت از مزید علیه می‌آورد.

\* دلیل فقها بر صحت عبادت در این دو صورت چه بود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۴

۱- دلیل خود شیخ انصاری (ره)، اصالة البراءة بود.

۲- دلیل برخی از فقها هم استصحاب بود.

\* پس مراد از (یتمسک لاثبات صحّة العبادة عند الشک فی طرّ و المانع ...) چیست؟

اینست که: جماعتی به پیروی از شیخ الطائفه، شیخ طوسی برای اثبات صحت عبادت در این صور به آیه شریفه لا تُبطلوا أعمالکم تمسک کرده‌اند.

\* استدلالشان به چه کیفیتی است؟

می‌گویند:

۱- آیه شریفه به دلالت مطابقیه، دلالت بر حرمت ابطال عمل دارد، چرا که صیغه لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در ملازمات عقلیه ثابت شده، همان‌طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، همین‌طور هم نهی از شیء مستلزم امر به ضدّ است.

۳- با توجه به بند فوق نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: انجام مضمی و ادامه عمل بر ما واجب است.

سپس از راه وجوب مضمی اثبات می‌کنند صحت عمل را با یکی از طرق ذیل:

\* مراد از (فانَّ حرمةَ الابطال للمضمی فیها و هو مستلزم لصحتها ...) چیست؟

اولین راهی است که حضرات برای صحت عمل مزبور از وجوب مضمی استفاده می‌کنند و می‌گویند:

چون میان وجوب مضمی و صحت عمل، به دلالت التزامیه لفظیه، لزوم بین بالمعنی الاخص وجود دارد، ما از تصوّر وجوب مضمی، به تصوّر صحت عمل می‌رسیم.

\* اگر کسی دلالت التزامیه را نپذیرد چه؟

از دلالت التزامیه عقلیه استفاده کرده می‌گویند.

عقل می‌گوید: لازمه وجوب مضمی، صحت عمل است و الا لازم می‌آید که وجوب مضمی لغو باشد.

\* مراد از (ولو بالاجماع) چیست؟

اینست که: صحت عمل مزبور را به توسط اجماع مرکب اثبات می‌کنند و لذا:

۱- برخی فتوی داده‌اند، به وجوب مضمی و به صحت عمل چنان که برخی نیز نفی کرده‌اند هم وجوب مضمی و هم صحت عمل را، پس کسی پیدا نمی‌شود که قائل به وجوب مضمی باشد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۵

لکن قائل به صحت نباشد.

و لذا: از آن جهت که به برکت آیه شریفه وجوب مضمی ثابت شد، به برکت اجماع مرکب نیز ثابت می‌شود صحت عمل.

\* مراد از (او عدم القول بالتفکیک بینهما ...) چیست؟

اشاره به طریق چهارم و اثبات صحت عمل مزبور است به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله.

\* مراد از پاسخ مذکور چیست؟

اینست که: دو مسئله تکلیفی و وضعی در اینجا وجود دارد.

۱- وجوب المضمی ۲- صحت عمل.

اما کسی از فقها میان این دو مسئله قائل به تفصیل نشده است، بلکه برخی در هر دو مورد مثبت‌اند و برخی دیگر منکرند.

پس: چون وجوب مضمی به برکت آیه ثابت شد، صحت عمل نیز به برکت عدم قول به فصل ثابت می‌شود.

\* پس مراد از (فی غیر الصوم و الحج) چیست؟

اینست که: در خصوص باب حج و صوم دلیل خاص وجود دارد که به فرض فساد عمل، باز هم ادامه دادن و اتمام آن لازم است.

\* آیا به نظر شما میان وجوب مضمی و صحت عمل ملازمه‌ای هست؟

خیر، و لکن در سایر ابواب که دلیل خاصی وجود ندارد روی قواعد این ملازمه ثابت می‌شود.

\* مراد از (و هو لا یخلو عن نظر یتوقّف علی بیان ما یحتمله الآیه الشریفه من المعانی) چیست؟

اینست که: به نظر شیخ استدلال مذکور مبتلای به اشکال است، منتهی قبل از بیان اشکال باید با معانی مختلفه کلمه ابطال که در آیه

لا تُبطلوا\* آمده آشنا شد، پس از بررسی و اختیار معنای صحیح، اشکال استدلال فوق را مطرح و پاسخ دهیم.

\* مراد از (انَّ حقیقهَ الابطال - بمقتضی وضع باب الافعال - احداث البطلان ...) چیست؟

اشاره شیخ به اولین معنایی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می‌فرماید:

ابطال به معنای احداث البطلان فی العمل الصحیح است. و لذا معنای آیه شریفه این می‌شود که: ای اهل ایمان اعمالی را که به طور

صحیح، و همراه با تمام اجزاء و شرایط انجام داده‌اید و مصلحت ملزمه بر این اعمال مترتب است، بعدا ابطال نکنید و کاری نکنید که اعمال گذشته شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۶

در اثر کفر ورزیدن و یا شرک ورزیدن و یا عجب ... حبط و نابود و لغو و بی‌اثر شود.

\* آیا باب افعال به معنای احداث صفتی در شیئی آمده است؟

بله، یکی از معانی حقیقیه باب افعال همین معناست.

\* مراد از (اقت زیدا او اجلسته او اغنیه) چیست؟

ذکر امثله و نمونه‌هائی است در تأیید معنای مذکور برای باب افعال، فی المثل:

۱- شما می‌گوئید: اقامت زیدا، یعنی قیام را در او احداث و ایجاد کردم بعد از این که نشسته بود.

۲- و یا می‌گوئید: اجلست زیدا، یعنی صفت جلوس و نشستن را احداث و ایجاد کردم در او پس از اینکه او ایستاده بود.

۳- و یا می‌گوئید: اغنیت زیدا، یعنی، غنا و بی‌نیازی را در او ایجاد کردم پس از اینکه محتاج و فقیر بود.

پس: ابطال به معنای ایجاد بطلان در عمل صحیح است، پس از اینکه صحیحا انجام گرفته است.

\* مراد از (فالابطل هنا نظیر الابطال فی قوله تعالی ...) چیست؟

اینست که: کلمه ابطال در آیه مذکور نظیر ابطال در آیه صدقات است که فرموده: لا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى.

\* آیه شریفه فوق چگونه تفسیر شده است؟

دو گونه تفسیر شده است:

۱- یک تفسیر اینست که: صدقاتی را که به طور صحیح و با قصد قربت انجام داده‌اید، پس از انجام با منت گذاری و اذیت کردن، باطل نکنید.

۲- یک تفسیر اینست که: در هنگام تصدق بر فردی که تصدق می‌کنید منت نگذارید و او را اذیت نکنید.

یعنی: از همان ابتدای عمل، عملتان را فاسد و باطل انجام ندهید.

\* کدام یک از معانی فوق شاهد بر محلّ و مورد بحث ماست؟

معنا و تفسیر اول شاهد بر مسئله مورد بحث ماست مضافا بر این که در آیه شریفه ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى، قرینه وجود دارد بر این که مراد از آیه شریفه همان معنا و یا تفسیر اول است. اگرچه طبق تفسیر و یا معنای دوم آیه صدقات با معانی بعدی انسب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۷

\* حاصل بحث در اولین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این احتمال و معنایی که شد، نهی مستنبط در لا- تبطلوا، ارشادی است و از این ناحیه هیچ ثواب و عقابی مترتب نمی‌شود و ارشاد به حکم عقل است.

یعنی: عقل می‌گوید: شما که این همه زحمت کشیده و کاسب ثواب بسیار شده‌ای چرا بی‌جهت آن را از دست می‌دهی؟

طبق این معنا، آیه شریفه از محل بحث ما خارج است.

\* مراد از (الثانی: ان یراد به ایجاد العمل علی وجه باطل، من قبیل قوله ...) چیست؟

اشاره شیخ به دومین معنایی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می‌فرماید: بنابراین تفسیر معنای کلمه ابطال اینست که: از آغاز انجام اعمالتان را باطلا و فاسدا شروع نکنید.

فاسد شروع کردن عمل یا به لحاظ اینست که عمل فاقد شرطی از شرائط صحت است، مثل نیت در نماز، و یا طهارت در نماز ... و یا به خاطر همراه بودن با مانعی از موانع است. مثل: نجاست لباس و بدن و یا غصبیت مکان و یا استدبار القبلة از همان ابتدا اثری بر این عمل مترتب نیست، نه این که اول صحیح بوده و بعدا فاسد شده.

\* حاصل مطلب در دومین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این معنا نیز نهی لا تبطلوا، ارشادی است یعنی ارشاد به حکم عقل است چرا که عقل در صدور حکم فوق مستقل است. طبق این معنا نیز آیه شریفه از محل بحث خارج است. و مثل این آیه شریفه مثل آن ضرب المثل عربی است که می‌گویند: ضیق فم الرکبیه.

یعنی: دهانه چاه را از ابتدا کوچک و تنگ بگیرد نه اینکه اول حلقه چاه را وسیع و با قطر زیاد بگیرد و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ تر کنی.

\* مراد از (الثالث: ان یراد من ابطال العمل قطعه و رفع الید عنه و ...) چیست؟

اشاره به معنای سوم است مبنی بر این که: مراد از ابطال عمل، قطع عمل در اثناء آن و رفع ید از آن باشد، یعنی: عملی مثل نماز، روزه، حج و ... را که به طور صحیح شروع کرده‌اید، در وسط عمل کاری نکنید که آن عمل فاسد شود. فی المثل: مانعی از موانع یا قاطعی از قواطع را ایجاد نکنید که موجب ابطال عمل شود. حاصل مطلب این که: حق ندارید عمل را در اثناء آن به هم بزنید. نکته:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۸

۱- استدلال به آیه مذکور، در ما نحن فیه بنابراین احتمال و این معنا صورت گرفته.

۲- مشهور فقها نیز جهت حرمت قطع فریضه و برخی برای نوافل به همین آیه استناد نموده‌اند.

\* مقدمه بفرمائید مراد از عمل در دو احتمال و یا دو معنای اول و دوم و سوم کل عمل بود یا جزء عمل؟

مراد از عمل در دو احتمال اول و دوم کل عمل بود و لکن در احتمال سوم بر جزء العمل نیز، عمل اطلاق می‌شود.

\* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و یمکن ارجاع هذا، الی المعنی ... الی آخر) چیست؟

اینست که: ارجاع معنای اطلاق سوم به معنای اول و دوم ممکن است و این اشاره دارد به این که در معنای چهارم بگوئیم:

مراد از عمل، مطلق العمل است، اعم از کل صلاه و یا بعض صلاه و لذا می‌توان گفت: آیه شریفه می‌فرماید: نه کل عمل را ابطال کنید و نه بعض عمل را.

نکته: طبق این احتمال و یا معنا نیز آیه شریفه شامل ما نحن فیه می‌شود.

اما از آنجا که: برخی از معانی و احتمالات شامل ما نحن فیه می‌شد و برخی نه، آیه شریفه به درد ما نحن فیه نمی‌خورد. پس:

اولاً: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال و لذا نیازی به اثبات احتمال اول و دوم نیست.

\* مراد از (و کیف کان: فالمعنی الاول اظهر ...) چیست؟

اینست که: مراد از ابطال در آیه شریفه همان معنای اول است.

\* مراد از (لکونه المعنی الحقیقی، و لموافقیه لمعنی الابطال ...) چیست؟

اینست که:

ثانیاً: قرائتی وجود دارد بر این که آیه شریفه ظهور در معنای اول دارد و نه معنای سوم و چهارم، و لذا از محل بحث خارج بوده و

استدلال به آن ناتمام است.

این قرائن عبارتند از:

۱- اینکه معنای اول، معنای حقیقی لفظ ابطال است و به عبارت دیگر لفظ ابطال حمل بر معنای حقیقی می‌شود، چرا که یکی از معانی حقیقی باب افعال همین معنای اول است.

۲- موافقت این معنای ابطال با معنای ابطال در آیه صدقات.

۳- مؤید بودن صدر آیه شریفه بر همین معنای اول است، چرا که فرموده: **أَطِيعُوا اللَّهَ**

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۱۹

**وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.**

در اینجا: خدای تعالی ابتدا فرموده از خدا و رسول اطاعت کنید و سپس فرموده، لا تبطلوا.

یعنی: پس از کسب اطاعت، اعمالتان را با شرک و کفر و معصیت و ... حبط و نابود نکنید، نه این که از اول اعمالتان را فاسد انجام ندهید.

زیرا چنین کاری از اول مخالفت خدا و رسول است و اطاعت بر آن صدق نمی‌کند و لذا: این هم می‌تواند قرینه‌ای باشد که مراد از ابطال معنای اول است.

\* مراد از (هذا كله، مع ظهور الآية في حرمة ابطال الجميع، فیناسب ...) چیست؟

اشاره به قرینه چهارم است و لذا می‌فرماید: آیه شریفه ظهور در ابطال کل عمل دارد، یعنی نمازتان را، روزه و یا حجتان را و یا ... ابطال نکنید، نه این که مراد بعض العمل باشد، بدین معنا که بعضی از عمل را که انجام دادید ابطال نکنید که همین مطلب مورد نظر است.

\* مراد از (و یشهد لما ذكرنا- مضافا الى ما ذكرنا، ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الاول ...) چیست؟

اشاره به قرینه و یا دلیل پنجم است و لذا می‌فرماید:

روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است، معنای اول را تأیید می‌کند فی المثل در حدیثی که از امام باقر علیه السلام نقل شده آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند:

۱- من قال سبحان الله، غرس الله له شجرة في الجنة.

۲- و من قال الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة.

۳- و من قال لا اله الا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة

- فقال له رجل من قريش ان شجرتنا في الجنة لكثير؟!!

- قال صلی الله علیه و آله نعم و لكن اياكم ان ترسلوا اليها ناراً فتحرقوها، ان الله عز و جل يقول يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.

نتیجه این که: رسول خدا صلی الله علیه و آله برای اثبات معنای اول که در فراز آخر کلامش آورده است به این آیه شریفه استشهاد کرده و فرموده است:

اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید. مثل چوب کبریتی که به خرمنی می‌زنید.

\* مقدمه بفرمائید فرق احباط و مجازات چیست؟ و قائلین بر استحقاق ثواب و عقاب بر چند گروه‌اند؟

۱- احباط، یعنی این که هر معصیتی که از مکلف سر می‌زند می‌تواند موجب نابودی و از بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۰



رفتن اطاعت و اعمال گذشته شود.

۲- مجازاتی، یعنی: الناس مجزئون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرّا فشرّا و گفته می‌شود:  
فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.

۲- قائلین به استحقاق ثواب و عقاب در مقابل تفصّلی‌ها بر دو گروه‌اند: الف: غالب اهل سنت احباطی هستند. ب: جمهور علماء امامیه مجازاتی هستند.

\* با توجه به مقدمه فوق نظر شیخ در حمل لفظ بر معنای اول چیست؟

می‌فرماید: اینکه ما آیه شریفه لا تُبْطَلُوا\* را بر معنای اولی یعنی: احداث البطلان فی العمل الصحیح حمل نمودیم و قرائن و شواهدی را نیز اقامه کردیم، مبنی بر اینست که: ما احباط را قبول کنیم. بدین معنا که هر معصیتی که از آنان صادر شود موجب نابود شدن طاعت پیشین گردد.

- لکن اگر همچون جمهور متکلمین شیعه مجازاتی شویم و بگوئیم:

النّاس مجزئون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرّا فشرّا، که درحقیقت تفسیر همان شریفه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ می‌باشد.

باید بگوئیم: مراد آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرک و کفر است چون که احباط عمل بدین وسیله اتفافی است و قرآن کریم نیز در رابطه با این معنا می‌فرماید:

۱- لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ.

۲- و مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

۳- و مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ...

پس آیه مربوطه به معنای اول است، آن‌هم در رابطه با خصوص شرک و کفر.

\* مراد از عبارت (و بیالی ائی وجدت او سمعت ورود الروایه فی تفسیر الآیه ... الخ) چیست؟

شیخ می‌فرماید به نظرم در کتابی دیده‌ام و یا از کسی شنیده‌ام که در تفسیر آیه شریفه روایتی وارد شده مبنی بر این که: لا تبطلوا أعمالکم بالشرک.

\* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: آیه شریفه مورد نظر به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

\* مراد از (هذا کله، مع ان اراده المعنی الثالث الذی یمكن الاستدلال به، موجب لتخصیص الاكثر ...) چیست؟

اینست که: ثالثا: استدلال بر این آیه شریفه بر مبنای معنای سوم است و حال آنکه معنای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۱

سوم دارای تالی فاسد است چرا که مستلزم تخصیص اکثر است.

چرا جناب شیخ؟ زیرا: کلمه اعمالکم در آیه شریفه، جمع مضاف است و جمع مضاف مفید عموم است. پس: شامل تمام اعمال واجبه و مستحبّه و حتّی مباحات هم می‌شود.

و لذا اگر مراد معنای سوم باشد باید بگوئیم: قطع العمل حرام الّا در بخش کثیری از واجبات، مستحبات، مباحات و ... در نتیجه موارد بسیار کمی از اعمال واجبه در تحت آیه باقی می‌ماند که این تخصیص اکثر است. و تخصیص اکثر از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

\* مراد از (فاذا ثبت ترجیح المعنی الاول، فان كان المراد ... الخ) چیست؟



آیه شریفه دلالت می‌کند بر حرمت قطع عمل در اثناء آن، چنان که براساس معنای سوم نیز دلیل بر حرمت قطع عمل بود. و لکن این معنا نیز به درد ما نمی‌خورد و دلیل بر مطلب در ما نحن فیه نیست. چرا؟ زیرا آیه شریفه می‌گوید:

۱- ابطال عمل و قطع آن مادامی که در اختیار مکلف است و او قادر بر آن است حرام است.

۲- چنین حرمتی مربوط به موردی است که مکلف عمل را مثلاً- تا نصف انجام داده و هیچ‌گونه تخلفی هم نکرده لکن ناگهان بدون جهت و از روی اختیار عمل را قطع کند.

اما در ما نحن فیه، ابطال و قطع در اختیار مکلف نیست، چرا که ممکن است پس از تحقق آن زیادی عمدی، عمل بریده شده باشد و انقطاع صورت گرفته باشد، نه این که قطع باشد.

و شاید انبطل باشد نه ابطال.

و لذا معلوم نیست که رفع ید از این عمل پس از تحقق آن زیادی، قطع و ابطال باشد شاید انقطاع و انبطل باشد.

و اگر رفع ید از عمل به معنای انقطاع و انبطل باشد معنا ندارد که: (لا تبطلوا)، به معنای (لا تقطعوا) باشد.

زیرا: قطع عملی که خودبه‌خود و در اثر آن زیادی منقطع شده و یا ابطال عملی که خودبه‌خود باطل شده، تحصیل حاصل و غیر معقول است.

بنابراین: استدلال به این آیه شریفه براساس معنای چهارم نیز ناتمام و به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۲

متن و مِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ: ضَعْفُ الاسْتِدْلَالِ عَلَى الصَّحَّةِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ بِاسْتِصْحَابِ حَرْمَةِ الْقَطْعِ؛ لِمَنْعِ كَوْنِ رَفْعِ الْيَدِ بَعْدَ وَقُوعِ الزِّيَادَةِ قِطْعًا؛ لِاحْتِمَالِ حُصُولِ الْانْقِطَاعِ، فَلَمْ يَثْبُتْ فِي الْآنِ الْإِلْحَاقُ مَوْضُوعِ الْقَطْعِ، حَتَّى يَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْحَرْمَةِ. وَأَضْعَفَ مِنْهُ: اسْتِصْحَابُ وَجُوبِ إِتْمَامِ الْعَمَلِ.

لِلشَّكِّ فِي الزَّمَانِ الْإِلْحَاقِ فِي الْقُدْرَةِ عَلَى إِتْمَامِهِ، وَفِي أَنَّ مَجْرَدَ إِلْحَاقِ بَاقِي الْأَجْزَاءِ إِتْمَامَ لَهُ، فَلَعَلَّ عَدَمَ الزِّيَادَةِ مِنَ الشَّرْطِ، وَ الْإِتْيَانِ بِمَا عَدَاهُ مِنَ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ تَحْصِيلَ لِبَعْضِ الْبَاقِي، لَا لِتَمَامِهِ [۲۹۳] حَتَّى يَصْدُقَ إِتْمَامُ الْعَمَلِ. أَلَا تَرَى: أَنَّهُ إِذَا شَكَّ بَعْدَ الْفِرَاقِ عَنِ الْحَمْدِ فِي وَجُوبِ السُّورَةِ وَ عَدَمِهِ، لَمْ يَحْكَمْ عَلَى إِلْحَاقِ مَا عَدَاهَا إِلَى الْأَجْزَاءِ السَّابِقَةِ، أَنَّهُ إِتْمَامٌ لِلْعَمَلِ؟

و ربما يجاب عن حرمة الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنهما لا- يدلان على صحّة العمل، فيجمع بينهما و بين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثمّ إعادته؛ للشكّ في أنّ هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

و فيه نظر؛ فإنّ البراءة اليقينيّة- على تقدير العمل [۲۹۴] باستصحاب وجوب التمام- يحصل بالتمام؛ لأنّ [۲۹۵] هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد. و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمة القطع مدفوع بالأصل؛ لأنّ الشبهة في أصل التكليف الوجوبّي أو التحريمّي.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۳

بل لا- احتیاط فی الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع؛ لأنه موجب لإلغاء الاحتیاط من جهة اخرى، و هي مراعاة نيّة الوجه التفصيلي في العبادة؛ فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، و إن أتمه ثمّ أعاد فاتت منه نيّة الوجوب فيما هو الواجب عليه، و لا شك أنّ هذا الاحتیاط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتیاط المتقدّم؛ لأنه كان الشكّ فيه في أصل التكليف، و هذا شكّ في المكلف به.

و الحاصل: انّ الفقيه اذا كان متردداً بين الاتمام والاستيناف، فالاولى له: الحكم بالقطع، ثم الامر بالاعادة بتيه الوجوب.

\*\*\* ترجمه

### (ضعف دلیل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی)

از آنچه گذشت، ضعف استدلال بر صحت عمل در ما نحن فیه، به وسیله استصحاب حرمت القطع روشن می‌شود، چرا که رفع الید پس از وقوع زیادی عمدی، به دلیل احتمال حصول انقطاع، (به معنای) قطع العمل نیست. پس در آن لاحق موضوع القطع محرز و ثابت نمی‌باشد تا این که حکم به استصحاب حرمت آن بشود (به عبارت دیگر اولاً موضوع محرز نیست تا استصحاب صورت بگیرد. ثانیاً: شاید آن زیادی عمل را باطل کرده باشد که باطل کردن باطل نیز غیر ممکن است).

### (ضعیف‌تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم)

و ضعیف‌تر از دلیل چهارم، استصحاب وجوب اتمام عمل است، چرا که شک: ۱- در زمان لاحق در قادر بودن بر اتمام عمل است (به خاطر محرز نبودن موضوع). ۲- در اینست که آیا مجرّد الحاق باقی اجزاء به اجزاء متقدّم، اتمام عمل است یا نه؟ پس: شاید عدم زیادت عمدی یکی از شروط است (که از بین رفته) و انجام ما عدا از اجزاء و شرائط، تحصیل بعضی از باقی است و نه همه باقی (یعنی: انجام همه اجزاء به علاوه زیادی ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۴ عمدی اتمام نیست، بلکه عدم زیادی عمدی و انجام تمام اجزاء اتمام العمل است) تا این که اتمام العمل صدق بکند. آیا نمی‌بینی که وقتی پس از فراغت از حمد در واجب بودن یا واجب نبودن سوره شک می‌شود بر الحاق ما عدا مثل این زیادی عمدی به اجزاء سابقه، حکم به اتمام نمی‌شود.

### (پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل)

چه بسا پاسخ داده شده است از اثبات حرمت ابطال عمل و وجوب اتمام آن به واسطه اصل استصحاب، به این که این دو استصحاب دلالت بر صحت عمل (پس از زیادت عمدی) نمی‌کنند. پس: جمع می‌شود میان این دو استصحاب با قاعده اصالة الاشتغال، با وجوب اتمام عمل و سپس استیناف آن (یعنی با یجب الاتمام، ثم الاستیناف)، به خاطر شک در این که آیا تکلیف، همان اتمام عمل است و یا این که عمل مستأنف دیگری است؟

### (مناقشه شیخ در پاسخ مذکور)

در این پاسخ اشکالی وجود دارد (و آن نادرست بودن جمع میان دو استصحاب با قاعده اشتغال است). زیرا:

- ۱- براءت یقینیّه بنا بر فرض وجوب اتمام عمل به وسیله استصحاب، به صرف استیناف حاصل می‌شود بدون (نیاز به) اتمام (عمل اول)، چرا که این وجوب برگشت می‌کند به وجوب امتثال امر به کلیّ نماز در ضمن یک فرد.
  - ۲- و احتمال وجوب اتمام (عمل اولی) و احتمال حرمت (قطع) آن (به دلیل این که آن دو استصحاب حجت نبود)، با اصل براءت از بین می‌رود، چون که شبهه در اصل تکلیف وجوبی و یا تحریمی است.
- (بدین معنا که شما شک داری که آیا اتمام واجب است یا نه؟ و یا قطع حرام است یا نه؟ و لذا از آن جهت که حجتی بر این وجود

ندارد اصل براءت جاری می‌شود).

- بلکه اتمام عمل به خاطر رعایت احتمال و جوب اتمام و حرمت قطع عمل احتیاط نیست.

زیرا این احتیاط (شما) موجب لغو و از دست دادن احتیاط است از جهت دیگری و آن رعایت نیت کامل العیار در عبادت است.

زیرا اگر مکلف عمل مشکوک را قطع کرده و آن را استیناف کند، وجوب را به نحو جزمی نیت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۵

می‌کند و (لکن) اگر عمل را تمام بکند و سپس آن را اعاده نماید نیت وجوب تفصیلی در آن عملی که بر او واجب است از میان می‌رود (یعنی وظیفه را انجام می‌دهد بدون وجه قصد تفصیلی).

و تردیدی نیست که این احتیاط (که عمل را قطع کنی و یک عمل کامل العیار را انجام دهی) بنا بر فرض واجب نبودنش هم، اولی از آن احتیاط قبلی است (که صاحب ریاض فرمود:

زیرا: در (احتیاطی که صاحب ریاض فرمود)، شک، شک در اصل تکلیف بود (و ایشان از نظر شک در تکلیف احتیاط کرد) و لکن این شک، شک در مکلف به است که آیا عبادت را با جزم به جا بیاوریم یا بدون جزم.

و لذا احتیاط در شک در مکلف به ترجیح دارد بر احتیاط در شک در تکلیف. حاصل اینکه:

شخص فقیه وقتی مردّد باشد میان اتمام عمل و یا استیناف آن، اولی برای او اینست که: حکم کند به قطع عمل و سپس امر کند به اعاده عمل با نیت تفصیلی.

نکته: خود شیخ در اینجا مردد نمی‌باشد و چنان که گفتیم با استفاده از اولین دلیل از ادله پنج‌گانه اتمام عمل را کافی دانست.

\*\*\*

### تشریح المسائل

جناب شیخ برخی در اثبات این که زیادی عمدی موجب بطلان عبادت نمی‌شود به استصحاب حرمت قطع تمسک کرده و در مقام استدلال گفته‌اند:

۱- قبل از این زیادی عمدی قطع عمل حرام بود. (صغری)

۲- پس از این زیادی عمدی شک می‌کنیم که این حرمت همچنان باقی است و یا مرتفع شده است. (کبری)

- استصحاب می‌کنیم بقاء حرمت قطع را، نتیجه می‌گیریم وجوب ادامه دادن عمل را. (نتیجه)

حال:

۱- حرمت قطع پس از زیادی عمدی نیز باقی است.

۲- بقای حرمت قطع، مستلزم وجوب ادامه عمل است.

۳- وجوب مضی ملازمه دارد با صحت عمل.

پس: این عمل صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۶

\* مراد از (و ممّا ذکرناه یظهر: ضعف الاستدلال علی الصحّة فیما نحن فیه باستصحاب حرمة القطع) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال فوق و لکن می‌فرماید:

از مطالبی که در آخر استدلال به آیه ذکر شد، پاسخ این استدلال روشن می‌شود و لذا قبل از بیان آن مقدمه‌ای می‌آورد مبنی بر این

که: در استصحابات حکمیه حتما باید موضوع محرز باشد، یعنی همان چیزی که در حال یقین موضوع حکم بود، در حال شک نیز

باید با اندکی تسامح عرفی موضوع حکم باشد تا این که بتوانیم حکم را استصحاب کنیم و الا اگر در بقاء خود موضوع شک داشته باشیم، جای جریان استصحاب حکمی نیست.

سپس با توجه به مقدمه فوق می‌فرماید:

۱- موضوع حرمت قبل از زیادی عمدی قطع العمل بود. (صغری)

۲- پی از این زیادت معلوم نیست که رفع الید از این عمل قطع و ابطال باشد، بلکه شاید انقطاع و انبطل باشد. (کبری)

پس: موضوع محرز نیست، در نتیجه جای استصحاب حکم حرمت نیست. (نتیجه)

\* عبارة اخرای پاسخ شیخ به دلیل چهارم بر اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی چیست؟ اینست که:

۱- قبل از زیادی عمدی ضمام ابطال به دست تو بود، و لذا خدای تعالی قطع را بر تو حرام کرده بود.

۲- پس از زیادی عمدی معلوم نیست که قادر بر ابطال باشد، چرا که ممکن است این زیادت، عمل را باطل کرده باشد. استصحاب چیزی که باطل شده تحصیل حاصل است، و لذا اینجا جای استدلال به استصحاب نیست.

\* پس مراد از (و اضعف منه: استصحاب وجوب اتمام العمل ...) چیست؟

اشاره به نادرست بودن استدلال کسانی است که در اثبات صحت عملی پس از زیادی عمدی به استصحاب وجوب اتمام عمل تمسک کرده می‌گویند:

۱- قبل از تحقق این زیادی عمدی، اتمام عمل واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شک می‌کنم که آیا وجوب اتمام باقی است یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء وجوب را و نتیجه می‌گیریم صحت عمل و عدم لزوم اعاده را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۷

\* دلیل شیخ بر اضعف بودن این استدلال از استدلال قبلی و یا نادرست بودن آن چیست؟ اینست که:

۱- موضوع استصحاب در اینجا وجوب اتمام است.

۲- پس از زیادی معلوم نیست، اتمام بر استمرار این عمل صدق کند و به عبارت دیگر صدق الاتمام که موضوع استصحاب است محرز نیست.

پس: استصحاب ممکن نیست.

\* چرا پس از زیادت الجزء عمدی، معلوم نیست که اتمام بر استمرار این عمل صدق کند؟

زیرا: شاید عدم این زیادت شرط صحت بوده و ما رعایت نکرده‌ایم و عملی که حد اقل یک جزء و یا شرط عدمی و وجودی اش رعایت نشود تام نیست و لذا صدق الاتمام محرز نیست. و لذا تا صدق الاتمام محرز نشود حکم وجوب پیاده نمی‌شود.

\* عبارة اخرای پاسخ شیخ در لسان دیگر چیست؟

شیخ می‌فرماید شرط استصحاب احراز موضوع است که در اینجا موجود نیست، چرا که شما قبل از زیادی عمدی قدرت اتمام و یا عدم آن را داشتی زیرا زمام امور در دست تو بود و می‌توانستی عمل را تمام کنی، می‌توانستی آن را رها کنی و لذا خدای تعالی فرمود: تمام کن.

امّا: پس از این زیادی عمدی دیگر معلوم نیست که تو قادر بر اتمام باشی زیرا ممکن است زیادی عمدی، عمل تو را قطع و باطل کرده باشد، و ادامه دادن شما لغو و بیهوده باشد که این همان شک در موضوع است.

و لذا: استصحاب وجوب با شك در اتمام معنا ندارد و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

\* مراد از (و ربّما یجاب عن حرمة الابطال و وجوب الاتمام الثابتین بالاصل ...) چیست؟

اشاره به پاسخ صاحب ریاض است از این دو استصحاب مبنی بر این که: ما هر دو استصحاب را می‌پذیریم و لکن نتیجه آن دو، صحت عمل و عدم وجوب اعاده نیست، چرا که میان وجوب اتمام و یا حرمت قطع با صحت عمل تلازمی وجود ندارد، اگر آن حکم تکلیفی آمد این حکم وضعی هم بیاید، خیر، شاید آن حکم تکلیفی تبعیدی باشد مثل آنچه در باب حج و روزه گفته شده است که حاجی و یا صائم و لو حج یا روزه خود را ابطال کرده باشند و لکن ادامه عمل و اتمام آن واجب بوده و رفع ید از آن حرام است، پس ملازمه‌ای در کار نیست.

در نتیجه:

۱- نسبت به وجوب اتمام و حرمت ابطال استصحاب جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۸

۲- و نسبت به صحت و عدم آن اصالة الاحتیاط و الاشتغال جاری می‌شود.

سپس می‌فرماید: به مقتضای جمع میان این دو نتیجه می‌گوئیم: هم باید عمل مزبور را ادامه داد و به اتمام رساند و هم باید آن را اعاده کرده یک عمل کامل العیار و بدون هیچ زیاده‌ای انجام داد.

به عبارت دیگر:

صاحب ریاض متوجه عیب این استصحابات به خاطر محرز نبودن موضوعشان نشده است، بلکه توجهش به جهت دیگری جلب شده و فرموده است:

وقتی که ما حرمت القطع و یا وجوب الاتمام را استصحاب نمودیم و عمل را به پایان رساندیم، تازه شك می‌کنیم که این عمل صحیح انجام شد و یا این که استیناف لازم دارد.

به تعبیر دیگر: استصحاب حرمت القطع یا استصحاب وجوب الاتمام اثبات نمی‌کند که ذمه ما بری شده است و استیناف بر ما لازم نیست.

زیرا: حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می‌گذارد که عملت را قطع نکن، و وجوب الاتمام این تکلیف را بر ما بار می‌کند که عملت را به پایان برسان، اما این که دوباره استیناف لازم است یا نه از عهده این دو استصحاب خارج است.

به عبارت دیگر: لازمه حرمت القطع و وجوب الاتمام این نیست که بعدا استیناف لازم نباشد.

پس: صاحب ریاض متوجه عیب اصلی این استصحابات که محرز نبودن موضوعشان می‌باشد نشده است، لکن متوجه این مطلب شده است که این دو استصحاب تنها تکلیف را ثابت می‌کند بدین معنا که قطع حرام است و اتمام واجب، لکن برداشتن استیناف کار آنها نیست، و لذا نتیجه گرفته است که:

۱- از طرفی این دو استصحاب می‌گویند عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می‌گوید: ذمه یقینیه مستدعی برائت یقینیه است.

پس: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

\* مراد از (و فیه نظر ...) چیست؟

اینست که: شیخ می‌فرماید در این پاسخ شما دو عیب و ایراد وجود دارد:

اولاً: برائت یقینیه بدون اتمام آن عمل هم حاصل می‌شود، چرا که می‌توانید عمل را در همان جا قطع کرده و یک عمل کامل العیار را از نو انجام بدهید و لذا نیازی به اتمام و اعاده پس از اتمام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۲۹

\* اگر صاحب ریاض بگوید احتمال دارد قطع العمل حرام و اتمام آن واجب باشد و صرف اعاده کافی نیست چه؟

می‌گوئیم: چون شبهه نسبت به این احتمال، از قبیل شبهات بدویّه است و مادر شبهه تحریمیّه و یا جوییه برائتی هستیم، این احتمال را با اصل برائت از وجوب و یا حرمت برمی‌داریم.

ثانیا: این که شما فرمودید: یجب الاستیناف بعد الاتمام، یعنی اول اتمام عمل و سپس استیناف.

۱- از یک جهت احتیاط است چرا که جمع بینهما شده است.

از یک جهت هم خلاف احتیاط است، چرا که با وجود او شما نمی‌توانید قصد وجه جزمی کنید و حال آنکه عند المشهور در عبادت قصد وجه جزمی لازم است.

یعنی باید معینا نسبت به این عمل نیت وجوب بکنید.

اما این قصد وجه جزمی با طریق ما که گفتیم عمل را قطع کنید و از آن رفع ید نمائید و یک عبادت کامل با همه ویژگیها، از قصد قربت و وجه جزمی انجام دهید حاصل می‌شود.

حال جناب صاحب ریاض امر دائر است:

بین آن احتیاطی که شما گفتید که شاید اتمام واجب باشد و قطع حرام، پس احتیاط جمع بینهماست، و بین این احتیاطی که می‌گفتیم که باید جانب قصد وجه جزمی رعایت شود.

کدام را ترجیح می‌دهید؟

بلا شک بدانید که: اولاً: احتیاطی را که ما مطرح نمودیم، احتیاطی واجب است چرا که قصد وجه جزمی حتی الامکان عند المشهور واجب است.

ثانیا: سلمنا که این احتیاط واجب نباشد، بی‌تردید این احتیاطی که می‌گفتیم اولی از آن احتیاطی است که شما فرمودید. چرا؟ زیرا:

۱- احتیاطی که شما فرمودید در مورد شک در اصل تکلیف است که آیا اتمام واجب است یا نه؟ قطع حرام است یا نه؟

۲- احتیاطی که ما عرض کردیم در مورد شک در مکلف به است و لذا این مقدم است.

\* عبارة اخراى پاسخ شیخ در یک بیان ساده و گفتمانی چیست؟

اینست که: جناب صاحب ریاض: اگر واقعا دلیل بر صحت چنین عملی دارید، چنان که ما دلیل داریم و آن اصالة البراءة عن المانعیه است، عملتان را به اتمام برسانید و اعاده هم نکنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۰

چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما فرمودید: ذمه‌اتان مشغول است و این اشتغال ذمه، برائت یقینیه می‌خواهد، و فکر کردید که برائت یقینیه نیازمند دو عمل است: اتمام، پس از آن استیناف و حال آنکه لازم نیست پس از اتمام دوباره عمل را از سر بگیرید، بلکه به مجرد استیناف این برائت

حاصل می‌شود، پس عملتان را قطع کنید و یک عمل کامل را از سر گرفته انجام دهید.

\* جناب شیخ آیا قطع عمل در اینجا حرام است یا نه؟

اگر آن دو استصحاب حجّت می‌بود، قطع حرام بود و لکن:

۱- از طرفی آن دو استصحاب حجت نیستند، چون که موضوعشان محرز نیست. و جایی برای جریان ندارند.

۲- از طرف دیگر قهرا شما در شک قرار دارید که آیا ما که این عمل را مرتکب شده و انجام دادیم مرتکب حرام شدیم یا نه؟ که

این شک، شک در تکلیف است. عند الشک فی التکلیف هم، الاصل، البراءة. پس می‌توانید عملتان را در اثناء آن قطع کنید و پس

از آن استیناف نمائید.

خلاصه این که: در رابطه با حکم زیادی عمدی در عبادت دو نظر وجود داشت:

۱- برخی گفتند این زیادی مبطل است، چرا که مغیر هیئت اتصالیه صلاتی است.

۲- برخی گفتند این زیادی مبطل نیست، که این قول مشهور بود.

جناب شیخ: پنج دلیل از لسان مشهور در اثبات صحت عمل به شرح ذیل آورد:

۱- اصل برائت که رأی خود شیخ بود.

۲- استصحاب صحت عمل.

۳- آیه شریفه: وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.

۴- استصحاب حرمت قطع عمل.

۵- استصحاب وجوب اتمام عمل.

در پایان فرمود: اگر فقیه بین اتمام و استیناف مردّد شد اولی اینست که: حکم به قطع نماید و سپس امر به اعاده نماید که بینة الوجوب است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۱

متن ثمّ إنّ ما ذکرناه: من حکم الزیاده و أنّ مقتضی أصل البراءة عدم مانعیتها، إنّما هو بالنظر إلى الأصل الأولى، و إلا فقد یقتضی الدلیل فی خصوص بعض المرکبات البطلان كما فی الصلاة؛ حیث دلّت الأخبار المستفیضة علی بطلان الفریضة بالزیاده فیها.

مثل قوله علیه السلام: «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» [۲۹۶].

و قوله علیه السلام: «إذا استیقن أنّه زاد فی المكتوبة فلیستقبل صلاته» [۲۹۷].

و قوله علیه السلام: فیما حکى عن تفسیر العیاشی فی من أتمّ فی السفر: «إنّه یعیده»؛ «لأنّه زاد فی فرض الله عزّ و جلّ» [۲۹۸]، دلّ- بعموم التعلیل - علی وجوب الإعادة لكلّ زیاده فی فرض الله عزّ و جلّ.

و ما ورد فی النهی عن قراءة العزیمه فی الصلاة: من التعلیل بقوله علیه السلام: «لأنّ السجود زیاده فی المكتوبة» [۲۹۹].

و ما ورد فی الطواف من: «أنّه مثل الصلاة المفروضة فی أنّ زیاده فیها مبطله له» [۳۰۰].

و لبيان معنى الزیاده و أنّ سجود العزیمه کیف یكون زیاده فی المكتوبة، مقام آخر.

و إن كان ذكره هنا لا یخلو عن مناسبة، إلا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهمّ من ذکر ما یناسب [۳۰۱].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۲

ترجمه

### (دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات)

مطالبی را که تا به امروز در رابطه با حکم زیادی عمدی گفتیم و آن این بود که (در یک صورت مطلقاً مبطل است و در دو صورت دیگر) مقتضای اصل برائت، عدم مانعیت این زیادی عمدی است البته با نظر به مقتضای اصل اولیه و الاّ گاهی دلیل ثانوی در خصوص برخی از مرکبات مثل نماز، اقتضا می کند بطلان را، آنجا که اخبار و روایات مستفیضة دلالت بر بطلان فریضه دارند، به سبب زیادت عمدی مثلاً یک جزء در آنها.

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: کسی که زیاد کند (جزئی) را در نمازش، پس اعاده نیز بر او واجب است.



و مثل این سخن ایشان علیه السّلام که می‌فرماید: وقتی (مکلف) یقین دارد که چیزی را در فریضه زیاد کرده است پس باید نمازش را از سر بگیرد.

و مثل این سخن امام علیه السّلام در روایتی که به نقل از تفسیر عیاشی، درباره کسی که نمازش را در سفر تمام خوانده است، می‌فرماید: باید (نمازش را) از سر بگیرد. چرا که در واجب خدای عزّ و جلّ رکعاتی را زیاد کرده است، و با عمومیت تعلیل دلالت دارد بر وجوب اعاده عمل در هر زیادتی که در فریضه الهی انجام شود.

و آنچه در نهی از قرائت سور عزائم در نماز وارد شده، به علت این سخن امام علیه السّلام است که این سجده (به خاطر سوره عزیمه) زیادت در نماز است و آنچه در طواف کعبه وارد شده است مبنی بر این که طواف هم مثل نماز است در اینست که زیادت در طواف نیز مبطل طواف است.

و برای بیان معنای زیادت و این که سجده‌های مربوط به سور عزائم چگونه در فریضه زیادت می‌باشند مقام دیگری می‌طلبد. اگر چه ذکر این مطلب در اینجا خالی از مناسبت نیست و لکن پرداختن به آنچه ذکرش واجب است اهم است از ذکر مطالبی که ذکرشان مناسب است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۳

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (ثم انّ ما ذکرنا: من حکم الزّیاده ... الخ) چیست؟

اینست که: تمام مطلبی که از ابتدای مسأله ثانیه تا به اینجا در رابطه با زیادی عمدی گفته شد براساس اصول و قواعد اولیّه عامّه بود، و چنان که گفتیم به نظر ما مقتضای قاعده و اصل برائت، عدم مانعیت این زیادی بود.

امّا: ناگفته نماند که در برخی از عبادات مرکبه که دارای اجزاء و شرائط هستند مثل نماز، روایات فراوانی وجود دارد مبنی بر این که هرگونه زیادی چه زیادی جزء یا شرط چه زیادی عمدی یا سهوی، مبطل نماز بوده و موجب اعاده آن است، که در اینجا ما تابع دلیل خاص هستیم. مگر این که روایت وارد، مبتلای به اشکال باشد.

سپس جناب شیخ در رابطه با وجود دلیل خاص در رابطه با بعضی از عبادات مرکبه چند روایت نقل می‌کنند که در ذیل مشاهده می‌کنید:

۱- مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده).

نکته: روایت فوق صریحا دلالت دارد بر این که زیادی به هر شکلی که باشد مانعیت دارد و مبطل است.

۲- و مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: (اذا استیقن أنّه زاد فی المكتوبه فليستقبل صلاته).

نکته: این روایت نیز صراحتا دلالت دارد بر این که زیادی مبطل است و باید نماز را اعاده کند.

۳- و مثل این سخن امام علیه السّلام به نقل از تفسیر عیاشی در رابطه با کسی که در حال سفر نمازهای دورکعتی را چهاررکعتی خوانده می‌فرماید: (یعیده)، لآنه زاد فی فرض الله عزّ و جلّ.

نکته: امام علیه السّلام زیادت در فریضه را موجب اعاده دانسته است و لذا هرگونه زیادتی در واجب الهی مبطل و موجب اعاده است.

۴- و مثل این سخن امام علیه السّلام که از قرائت سور عزائم در نماز منع فرمودند و وقتی علت امر را پرسیدند فرمود: لانّ السجود زیاده فی المكتوبه.



پس باز هم علت ابطال و وجوب اعاده، زیاد کردن است.

۵- روایاتی هم در باب طواف وارد شده است مبنی بر این که: الطواف بالبيت صلاة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۴

یعنی: طواف بیت الله، نازل منزله نماز است.

و لذا زیادت در طواف نیز مبطل و موجب اعاده است.

\*\*\*

### تلخیص المطالب

\* جناب شیخ دومین مسئله در تنبیه اول راجع به چه امری است؟

در زیاد کردن جزئی است به کلّ و یا مأمور به از روی عمد.

\* سؤال اساسی در اینجا چیست؟

اینست که آیا زیاده الجزء عمدا، اصولاً و علی القاعده مبطل عمل هست یا نه؟

\* در تبیین محل نزاع بفرمائید برای جزء در مقایسه با زیادت چند صورت متصور است؟

۱- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط لا می باشد، یعنی شرط لا تعدد.

فی المثل شارع مقدّس از ما خواسته است که در هر رکعت از نماز یک رکوع بجا آوریم و نه دوتا.

چنین جزئی را اگر از روی عمد زیاد بکنیم از محلّ بحث ما خارج است، چرا که این زیاده الجزء عمدا برمی گردد به نقیصه الجزء عمدا که مبطل عمل است.

یعنی زیاد کردن جزئی از روی عمد چه رکنی باشد و چه غیر رکنی، خودبه خود عمل را باطل می کند و جای سؤال باقی نمی گذارد.

۲- گاهی جزء نسبت به زیادت لا بشرط است، یعنی نه مقید به قید وحدت شده و نه مقید به تعدد، و لذا اطلاق داشته و با هر دو طرف بشرط شیء و بشرط لا سازگار است.

فی المثل مولی فرموده: در رکوع ذکر بگوئید، چون خطاب اطلاق دارد می توانیم هر چقدر که خواستیم ذکر بگوئیم.

چنین زیادت الجزئی نیز محلّ بحث ما نیست، چون شارع در عمل به آن دست ما را باز گذاشته و کم و زیاد کردنش ضرری به صحت عمل نمی زند تا ایجاد شک بشود.

۳- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط شیء است، یعنی بشرط تعدد و کثرت قید شده است و محدوده عمل معین گردیده.

فی المثل: شارع فرموده در هر رکعت از نماز دو سجده به جای آورید، خوب باید به جا آورد.

۴- گاهی نیز جزء نسبت به زیادت بلا شرط است، به عبارت دیگر شارع چیزی را جزء قرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۵

داده است لکن نفرموده چیزی بر آن بیفزاید یا چیزی بر آن نیفزاید یا هر گونه که می خواهی عمل بکن.

به عبارت دیگر: ما نمی دانیم که جزء بشرط لا اخذ شده یا لا به شرط اخذ شده و یا بشرط شیء.

و لذا: این جزء است که محلّ بحث ماست که نمی دانیم زیاد کردن عمدی آن مبطل عمل هست یا نه؟

\* جناب شیخ شرط دیگر در زیاده الجزئی که محلّ بحث است چیست؟

سنخیت جزء زیاد شده با اجزاء عمل است و لذا اگر غیر مسانخ باشد از محلّ بحث ما خارج است.

فی المثل: بازی کردن با لحيه و یا بازی کردن با انگشتان مسانختی با اجزاء و اعمال نماز ندارد و یا گفتن و لا الضالین مسانختی با افعال نماز ندارد و لذا این گونه زیادتى محلّ بحث ما نیستند. و لکن اگر به جای یک سوره‌ای که در نماز واجب است شما دو سوره خواندی این محلّ بحث ماست که آیا مبطل است یا نه؟

\* شرط دیگر چیست؟

زیاد کردن این جزء به قصد جزئیت و افزودن بر مأمور به باشد و الا اگر به قصد جزئیت نباشد از محلّ بحث خارج است.

فی المثل: در اثناء نماز، قاری شروع به قرائت قرآن می‌کند، اتفاقاً به آیه سجده می‌رسد. در این صورت اگر شما جهت امتثال آن امر و نه به قصد افزودن بر نماز، سجده‌ای به جا آورید عمل شما از محلّ بحث ما خارج است.

– خلاصه این که زیاده‌الجزء عمداً، محلّ بحث ماست، اما به این شرط که:

۱) – به شرط شیء نباشد، ۲) بشرط لا نباشد، ۳) لا بشرط نباشد، ۴) سنخیت با اجزاء عمل داشته باشد، ۵) به قصد جزئیت زیاد شده باشد.

\* زیاده‌الجزء به قصد جزئیت بر چند نوع است و یا به عبارت دیگر کسی که جزئی را زیاد می‌کند ممکن است چند جور نیت داشته باشد؟

تارة نیت طرف اینست که جزئی را مستقلاً و به نیت جزئیت اضافه کند، فی المثل می‌داند شارع یک رکوع را واجب کرده و لکن می‌گوید من دلم می‌خواهد که هر رکعت دو رکوع داشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۶

تارة: زیاد کردن یک جزء به این نیت صورت می‌گیرد که جزء انجام شده اولی را رها کرده نادیده بگیرد و جزء دوّمی را از اجزاء نماز قرار دهد. یعنی جزئی را به قصد بدل از یک جزء انجام گرفته می‌آورد.

مثل: رها کردن سوره در اثناء نماز و خواندن سوره‌ای دیگر به جای آن.

تارة: زیاد کردن یک جزء به این نیت است که زائد و مزید علیه روی هم یک جزء باشند.

\* چه کسانی مرتکب این گونه اعمال می‌شوند؟

نوعاً افرادی که مبتلای به جهل مرکب هستند، چه جهل مرکب شرعی و چه جهل مرکب تشریحی.

\* جناب شیخ حکم مسئله در اینجا چیست؟ آیا زیاده‌الجزء عمداً مبطل عمل هست یا نه؟

زیاده‌الجزء عمداً در صورت اولّ بالاجماع مبطل عمل و عبادت است.

فی المثل: اگر مکلف جزئی را از روی عمد زیاد کند به نیت این که مقارنات نماز بیشتر شود مثلاً اگر ت سات ۱۰ ۱۱ تا بشود قطعاً عملش باطل است.

و اما دو صورت دیگر: که در یکجا مکلف جزئی را زیاد نمود تا با جزء قبلی یک جزء به حساب آید و در یکجا جزء بعدی را بدل از جزء قبلی آورده مبطل عمل و یا عبادت نمی‌باشد، و عمل چنین شخصی صحیح است.

\* چرا جناب شیخ؟

زیرا در این دو صورت ما شک داریم که آیا این زیاده‌الجزء مانع عمل (مثلاً نماز) هست یا نه؟

حال: الشک فی المانع راجع است به الشک فی الشرطیه عدمه، که آیا عدم این مانع شرط صحت عمل هست یا نه؟

عند الشک فی الشرطیه، الاصل البراءة. چرا که با اصل براءت می‌توان کلفت و مشقّت زائده را برداشت، مگر این که دلیل خارجی بر بطلان چنین عملی داشته باشیم و الا علی القاعده چنین عملی صحیح است.

\* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که این مکلف با این زیادت هیئت نماز را به هم زده و لذا نمازش درست نیست چه پاسخ

می‌دهید؟

از او می‌پرسم کدام هیئت را برهم زده؟ آیا هیئتی را برهم زده که مولی خواسته یا هیئتی را که مردم در نظر دارند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۷

- اگر بگوئید هیئتی را که خدا خواسته برهم زده، می‌گوئیم که این اول کلام است و بحث ما روی همین است.

- اگر بگوئید هیئت متعارفه را برهم زده، می‌گوئیم هیئت عرفیه مبطل نیست.

\* جناب شیخ اگر کسی برای حکم به صحت و عدم بطلان عمل به استصحاب صحت تمسک کرده بگوید:

- قبل از تحقق این زیادت، عبادت ما صحیح بود. (صغری)

- پس از تحقق این زیادی برای ما شک در بقاء صحت حاصل شد. (کبری)

- استصحاب می‌کنم بقاء صحت را. چه پاسخ می‌دهید؟ (نتیجه)

می‌گوئیم: این دلیل، دلیل صحیحی نیست، چرا که صحتی در کار نیست تا شما پس از زیاد کردن عمدی بخواهید آن صحت را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: شما که در اثناء نماز هستی و مقداری از آن را خوانده‌ای چه طور می‌توانی صحت تمام عمل را استصحاب کنی؟

به عبارت دیگر: اگر صحت مجموع نماز را استصحاب می‌کنید، مجموع نماز هنوز تحقق نیافته تا صحت از صحت و یا بطلانش شود.

اگر صحت اجزاء سابق بر این زیادت را استصحاب می‌کنید، اینجا جای اجرای استصحاب نیست.

چرا که استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شک لاحق در بقاء.

اما: رکن دوم استصحاب، در اینجا منتفی است چرا که ما شک در صحت اجزاء سابقه نداریم و شکی نسبت به این اجزاء برای ما پیدا نشده تا صحتی را استصحاب کنیم.

از طرف دیگر چه مانع یقینی در عبادت حاصل شود یا مانع احتمالی، باز هم اجزاء سابقه یقیناً بر صحت خودشان باقی هستند.

فی‌المثل: در اثناء نماز، نماز را رها کرده به کار دیگری مشغول می‌شوید این کار یقیناً مانع صحت عبادت است، و لکن باز هم آن اجزائی که طبق فرمان عمل شده‌اند بر صحت خودشان باقی هستند.

و یا فی‌المثل: اگر در اثناء نماز جزئی را زیاد کنی و مانعی احتمالی ایجاد نمائی که همین مطلب مورد بحث ماست، باز هم اجزاء سابقه یقیناً بر صحت خودشان باقی هستند.

- از طرف دیگر اصلاً صحیح بودن اجزاء سابقه دردی را از نگرانی شما نسبت به دخالت آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۸

زیادی عمدی و صحت مجموعه عمل از شما درمان نمی‌کند.

به عبارت دیگر: صحت اجزاء ماضیه نمی‌تواند بگوید. پس از زیاد کردن عمدی فلان جزء عمل صحیح است چرا که نگرانی شما از اجزاء بعدی پیدا شده و نه از اجزاء قبلی و سابقه و لذا: وقتی نگرانی مربوط به جائی است که زیادت عمدی صورت گرفته، صحت اجزاء قبلی مفید در رفع این نگرانی نمی‌باشد.

\* جناب شیخ چرا می‌گوئید اجزاء سابقه صحیح‌اند، مرادتان از این صحت چیست؟

زیرا صحت به دو معناست:

۱- یا به عملی که مطابق با امر مولی صورت گرفته صحیح می‌گویند.

۲- و یا به عملی که دارای اثر است و به عبارت دیگر اثر بر آن مترتب می‌شود.

حال شما انجام اجزاء سابقه را به هر یک از دو معنای مذکور بگیرید، صحیح هستند.

چرا که: اولاً: مطابق با امر صورت گرفته‌اند. ثانیاً: ثمربخش هستند چرا که این حیثیت را دارند که با انجام اجزاء بعدی محصل هیئت و یا مأمور به کلی شوند.

علی‌ای حال صحت اجزاء قبلی معالج شک و نگرانی حاصل شده از اجزاء بعدی نمی‌باشند.

پس: این که فرمودید: استصحاب می‌کنیم صحت اجزاء قبلی را و نتیجه می‌گیریم صحت مجموعه عمل را حرف درستی نیست.

\* جناب شیخ فرق مسئله مانعیت که محل بحث ماست یعنی زیاده‌الجزء عمداً با مسأله قاطعیت در چیست؟

مسأله مانعیت اینست که ما احتمال بدهیم که عدم یک شیء بما هو هو در صحت عمل دخالت داشته باشد. مثل زیادت یک جزء از روی عمد در نماز.

مسئله قاطعیت اینست که: ما می‌دانیم عدم فلان شیء بما هو هو معتبر نیست چرا که در صحت عمل دخالت ندارد و لکن برهم‌زننده هیئت اتصالیه (یعنی موالات) در عمل است. مثل حدث و یا فعل کثیر که قاطع هستند.

\* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که عیب استصحاب الصّحه اینست که اصل مثبت است و نباید آن را جاری نمود و دلیل او این باشد که:

اولاً: شما می‌خواهید با استصحاب الصّحه اثبات کنید که اجزاء بعدی هم با صحت انجام گرفته و مجموعه عمل صحیح است و نیازی به اعاده ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۳۹

\* ثانیاً: اثبات مزبور از آثار عقلیه است و استصحاب نمی‌تواند اثبات‌کننده آثار عقلیه باشد چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم که خیر استصحاب صحت، اصل مثبت نیست و عیب استصحاب الصّحه همان است که من گفتم و آن عیب اینست که.

ما یقیناً می‌دانیم که اجزاء سابقه صحیح‌اند و لکن صحیح بودن اجزاء سابقه مستلزم صحیح بودن اجزاء بعدی نیست و دردی را از شاک درمان نمی‌کند.

به عبارت دیگر: شما خیال کرده‌ای که استصحاب الصّحه مستلزم عدم مانعیت است، یعنی وقتی صحت استصحاب شد، دیگر این زیادی عمدی مانعیت ندارد.

یعنی: استلزام را پذیرفته‌اید و گفته‌اید که این لازمه، لازمه عقلی است و هر اصلی که دارای لازمه عقلی باشد اصل مثبت است.

خیر، باید بدانید که اصلاً ملازمه‌ای میان صحت اجزاء قبلی و عدم مانعیت این زیادی عمدی وجود ندارد. تا بحث کنیم که عقلی است یا شرعی.

\* جناب شیخ شما گفتید استصحاب هیئت اتصالیه اشکالی ندارد و می‌توان از آن استفاده کرده قاطعیت محتمله را از بین برد آیا هنوز بر بی‌عیبی این استصحاب معتقدید؟

خیر، به نظرم می‌آید که این استصحاب نیز دارای عیب و اشکال است.

\* چرا این استصحاب دچار عیب و اشکال است؟

زیرا شما به عنوان یک مستشکل می‌توانید اشکال کنید که آیا این مستصحب شما، هیئت اتصالیه مجموع عمل است یا هیئت اجزاء سابقه بعضها مع بعض است.

– اگر هیئت اتصالیه مجموع را استصحاب می‌کنید، باید متوجه باشید که هنوز مجموع محقق نشده تا هیئت اتصالیه‌اش محقق شده باشد و شما آن را استصحاب کنید.

زیرا فرض ما اینست که در اثناء عمل صحنه‌ای پیش آمده که ما احتمال می‌دهیم این صحنه قاطعیت داشته باشد.

- و اگر هیئت اتصالیه اجزاء سابقه بعضها مع بعض دیگر را استصحاب می‌کنید.

فی المثل نصف نماز را خوانده‌اید و در این نصف نماز برخی اجزاء با برخی دیگر اجزاء دارای هیئت اتصالیه هستند و شما آن را استصحاب می‌کنید، باید بدانید که: هیئت اتصالیه اجزاء سابقه دردی را درمان نمی‌کند، چون ما به دنبال هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هستیم.

یعنی: همان‌طور که استصحاب صحت اجزاء قبلی نافع نبود، استصحاب هیئت اتصالیه اجزاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۰

قبلی بعضها مع بعض آخر نیز نافع نمی‌باشد.

و لذا استصحاب هیئت اتصالیه را به هر صورتی که معنا کنید، اشتباه است.

\* جناب شیخ اگر کسی بگوید ما هیئت اتصالیه را استصحاب نمی‌کنیم بلکه قابلیت‌الاتصال را استصحاب می‌کنیم؛ یعنی: وقتی اجزاء قبلی انجام گرفت قابلیت اتصال داشت، اکنون صحنه پیش آمده و ما شک کرده‌ایم که آیا این اجزاء قابلیت اتصالشان را از دست داده‌اند یا نه؟

\* استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت اتصال را. شما چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم بله می‌توان چنین کرد و لکن این هم می‌شود اصل مثبت.

\* چرا جناب شیخ؟

زیرا: می‌خواهد با استصحاب قابلیت اتصال اثبات کند، قاطع نبودن صحنه پیش آمده را و این لازمه عقلی است.

به عبارت دیگر: عقل می‌گوید وقتی اجزاء سابقه قابلیت اتصالشان را دارند، معلوم می‌شود که صحنه پیش آمده قاطعیت نداشته است، می‌شود اصل مثبت بنابراین: استصحاب هیئت اتصالیه به یک معنا غلط است، چرا که حالت سابقه ندارد و به یک معنا مفید فایده نیست و دردی را دوا نمی‌کند، به یک معنا هم اصل مثبت است.

لذا: با اینکه بارها این نحو از استصحاب را تأیید و تصویب کردم، اکنون آن را معیوب می‌دانم.

\* جناب شیخ آیا بحث‌های مربوط به احتمال قاطعیت محل بحث ما هست یا نه؟

خیر، از محل بحث ما خارج‌اند، چرا که محل بحث ما زیاده‌الجزء عمداً است و در زیاده‌الجزء عمداً احتمال مانعیت می‌رود و نه احتمال قاطعیت، بلکه الکلام یجز الکلام.

\* جناب شیخ آیا راه و طریق دیگری برای اجرای استصحاب هیئت اتصالیه وجود ندارد؟

چرا، ممکن است شما بگوئید ما هم قبول داریم که هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هنوز محقق نشده است و لکن مقداری از عمل که با هیئت اتصالیه انجام گرفته است، و همین مقدار از اجزاء که با هیئت اتصالیه صورت گرفته عرفاً مثل اینست که تمام عمل مثلاً با هیئت اتصالیه انجام گرفته است.

لذا: وقتی در اینجا برای شما شک و نگرانی پیش آید می‌توانید مسامحه و با مسامحه عرفیه هیئت اتصالیه سرتاسری را استصحاب کنید.

\* در تبیین این مسامحه‌های عرفی مثال مشابهی با محل بحث بزنید؟

فی المثل: آبی بود به اندازه کز، مقداری از آن را برداشتیم به طوری که اکنون معلوم نیست آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۱

آب کز است یا از کریت افتاده است؟

عرف می‌گوید: هذا الماء کان کزاً

به عبارت دیگر می‌گوید: این آب کَر بود، اکنون شک داریم که کَر است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء کَریت آن را.

\* اگر اشکال کنیم که آن آبی که کَر بود این آب نیست چرا که مقداری از آن برداشته شده بود؟

عرف می‌گوید: این مقدار از برداشتن بلا تأثیر است و مسامحه می‌توان گفت این آب همان آب است.

حال: اگر در ما نحن فیه نیز، شما بگوئید ما مقداری از عمل و یا مأمور به را با هیئت اتصالیه انجام داده‌ایم، عرف از روی مسامحه می‌گوید این همان هیئت اتصالیه نماز است که محقق شده است.

و لذا هرگاه که نگران شدید، هیئت اتصالیه را استصحاب کنید. بنابراین: ممکن است با مسامحه عرفیه چنین استصحابی در اینجا صورت بگیرد.

\* جناب شیخ شما در ایراد به استصحاب بقاء قابلیت اجزاء سابقه فرمودید که اصل مثبت است و فاقد حجیت و لکن اگر ما استصحاب کنیم بقاء قابلیت اجزاء را خواهی نخواهی اثرش این می‌شود که این صحنه پیش آمده قاطع نیست و اثر قاطع نبودن اینست که عمل تو صحیح است و نیاز به استیناف ندارد که این خود یک اثر شرعی است و می‌توان گفت که استصحاب بقاء قابلیت اجزاء درست است چه می‌فرمائید؟

بله، این استصحاب یک اثر عقلی دارد که عدم قاطعیت صحنه پیش آمده است و به دنبال آن یک اثر شرعی دارد که مع الواسطه است. و لذا نمی‌توان استصحاب کرد.

اگر گفته شود این واسطه حقیف است به گونه‌ای که نوعاً اذهان مردم متوجه آن نیست، از این واسطه سریعاً گذر کرده به نتیجه شرعی می‌رسند.

بدین معنا که تا شما گفتید اجزاء سابقه قابلیت اتصال دارند عرف نتیجه می‌گیرد که فلا یجب الاستیناف.

\*- بله، ممکن است با چنین نگاهی هم دست به استصحاب زد.

خلاصه این که:

جناب شیخ: ابتدا به تجزیه و تحلیل استصحاب هیئت اتصالیه پرداخت به هر یک ایرادی گرفت، سپس هر یک را به نحوی مرمت کرد، یکی را با مسامحه در موضوع مرمت نمود دیگری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۲

را با خفاء واسطه، و لکن با ضرس قاطع به صحت چنین استصحابی حکم ننمود بلکه با نگرانی مطالب را دنبال نمود.

البته: شاید در عبارت (فافهم) اشاره داشته باشد به اینکه چنین استصحابی درست نیست.

\*- سپس توسط برخی به پیروی از شیخ طوسی گفتند: (آیه لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) دلیل بر صحت عملی است که زیادت الجزء عمدا در آن رخ داده است و استدلال کردند به این که:

۱- آیه به دلالت مطال بقیه، دلالت دارد بر حرمت ابطال عمل چرا که لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در تلازمات عقلیه آمده است که همان‌طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، نهی از شیء نیز مستلزم امر به ضد است.

۳- آنگاه نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: واجب است بر ما مضی و ادامه عمل.

سپس از راه وجوب مضی به یکی از چهار طریق ذیل در اثبات صحت عمل کوشیدند.

۱- یا به دلالت التزامیه لفظیه ۲- یا به دلالت التزامیه عقلیه ۳- یا به واسطه اجماع مرکب ۴- یا به برکت عدم قول به فصل میان دو مسئله.

\*- پس از آن جناب شیخ راجع به حرمت ابطال چهار معنا را ذکر کرده فرمود: معنای اول و دوم به درد محل بحث ما نمی‌خورد و لکن معنای سوم و چهارم به درد محل بحث می‌خورند.

سپس در مقام تصدیق فرمودند: آیه ظهور در معنای اول دارد و در اثبات این مطلب قرائن و شواهدی را آوردند و راجع به معنای دوم گفتند چه آیه ظهور در این معنا داشته باشد و چه نداشته باشد به درد محل بحث نمی‌خورد.

امّا: راجع به معنای سوم فرمودند، علاوه بر این که آیه ظهور در این معنا ندارد، اگر آن را به این معنا بگیریم تخصیص اکثر لازم می‌آید، و لذا نمی‌توان گفت: لا تبطلوا یعنی لا تقطعوا و لذا از خیر معنای سوم گذشت.

و امّا: راجع به معنای چهارم فرمود اگر آیه را به معنای چهارم بگیریم هم شامل معنای اول می‌شود، هم شامل معنای سوم که باز هم به درد محلّ بحث ما می‌خورد. چرا که خدای تعالی در این آیه می‌فرماید چه در اثناء عمل باشی و چه در پایان عمل، عملت را ابطال نکن.

یعنی: وقتی در اثناء عمل هستی، به واسطه این زیادتی که در اثناء عمل رخ داده و شما را نگران کرده که آیا مانعیّت در صحت دارد یا نه؟ عملت را ابطال نکن و تا به آخر ادامه بده. امّا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۳

پس از این مباحث می‌فرماید: بله خدای تعالی ابطال را حرام کرده است، لکن در صورتی که شما اختیار ابطال را داشته باشی.

لکن اگر شما فاقد چنین قدرت و اختیاری باشی مشمول نهی این آیه نمی‌شوی.

\* از شیخ پرسیده شد در کجا اختیار با مکلف است و در کجا اختیار با او نیست؟

فرمود: آنجا که زیادتی صورت نگرفته و عمل صحیح است و شما می‌توانی اراده کنی که عمل را قطع کنی یا ادامه دهی.

در اینجا که آیه شریفه می‌فرماید: این مقداری را که صحیحاً خوانده‌ای و اختیار ادامه آن با شماست، باطل نکن.

امّا محلّ بحث ما در جایی است که زیادت وارد شده است و شما شک داری که مانعیّت دارد یا نه؟ در این صورت اگر این زیادتی عمدی عمل را باطل کرده باشد، شما دیگر قادر نیستی که آن را باطل کنید، چرا که تحصیل حاصل است.

در نتیجه: آیه لا تُبطلوا\* شامل این قسمت نمی‌شود. بلکه شامل آن جایی می‌شود که شما قدرت ابطال یا عدم ابطال داری.

پس از خیر این آیه شریف در صحت عمل در ما نحن فیه و محل بحث باید گذشت.

\*- سپس کس دیگری دلیل چهارمی را مطرح کرده گفت استصحاب حرمت القطع دلیل بر صحت چنین عملی است.

به عبارت دیگر: ۱- وقتی که ما مشغول عمل بودیم و قدرت ابطال و یا عدم ابطال در دست ما بود، قطع حرام بود. چرا که لا تبطلوا شامل این قسمت از بحث می‌شود.

۲- پس از زیادتی عمدی برای ما شک حاصل شد که آیا این زیادت مانع هست یا نه و آیا ما می‌توانیم عمل را قطع کنیم یا نه؟

استصحاب می‌کنیم حرمت القطع را و نتیجه می‌گیریم ادامه عمل را.

\*- شیخ در پاسخ فرمود: چنین استصحابی غلط است زیرا:

۱- قبل از این زیادت عمدی تو قادر بر ابطال بودی و لذا خدا فرمود قطع بر تو حرام است.

۲- پس از زیادت دیگر معلوم نیست که تو قادر بر ابطال باشی چرا که ممکن است عمل تو به واسطه این زیادت ابطال شده باشد، چیزی که ابطال شده دیگر زمامش به دست تو نیست تا تصمیم به ابطال یا عدم ابطالش بگیری خیر، موضوع عوض شده است و دیگر قادر بر استصحاب حرمت قطع نیستی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۴

\*- سپس کس دیگری دلیل پنجمی را مطرح نمود و آن استصحاب وجوب الاتمام بود، بدین معنا که:



۱- قبل از زیادی عمدی اتمام عمل بر ما واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شك دارم که اتمام عمل بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنم وجوب الاتمام را، یعنی می‌گویم: قبلاً اتمام واجب بود، اکنون هم اتمام واجب است.

\*- شیخ در پاسخ فرمود: این استصحاب نیز غلط است، چرا که شرط استصحاب احراز موضوع است و حال آنکه شك شما در اینجا شك در موضوع است و لذا استصحاب وجوب با شك در اتمام معنا ندارد.

حاصل این که: از همه ادله پنج‌گانه‌ای که در اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی آورده شد، تنها دلیل اول مورد قبول شیخ واقع شد که مختار خود ایشان بود و آن عبارت بود از این که:

۱- شك داریم آیا این زیادی عمدی مانعیت دارد یا نه؟

۲- عند الشك فی المانعیه، الاصل، البراءة، وقتی مانع برداشته شد عملمان می‌شود صحیح چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی موجود است چون که نماز را خوانده‌ایم.

۲- شك هم در مانع بود که با اصل آن را برداشتیم. [۳۰۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۵۴۴

یجه عمل محکوم به صحت شد.

\*- سپس: صاحب ریاض با قبول دو استصحاب در اثبات صحت عمل، یعنی: استصحاب حرمت القطع و استصحاب وجوب الاتمام،

شك کرد که آیا با توجه به این استصحاب عمل ما صحیح است یا استیناف لازم دارد؟

زیرا: معتقد بود که این دو استصحاب اثبات نمی‌کند که ذمه ما بری شده و استیناف بر ما لازم نیست.

چرا که حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می‌گذارد که عملت را قطع نکن و وجوب الاتمام این تکلیف را بر گردن ما ثابت می‌کند که علمت را تمام کن، لکن دوباره استیناف لازم است یا نه؟ از عهده این‌ها خارج است، و لذا فرمود:

۱- از یک طرف این دو استصحاب به ما می‌گوید عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می‌گوید اشتغال به ذمه، مستدعی براءت یقینیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۵

و نتیجه گرفت که: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

\*- جناب شیخ فرمود: جناب صاحب ریاض اگر دلیل بر صحت چنین عملی دارید چنان که ما داریم عملتان را به پایان برسانید،

استیناف هم لازم نیست.

اگر هم دلیل ندارید، بدانید که اینجا جای وجوب الاتمام و وجوب الاستیناف نیست چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما گفتید: اشتغال به ذمه داریم، اشتغال به ذمه براءت یقینیه می‌خواهد، پس عمل را به پایان رسانده، دوباره آن را اعاده می‌کنیم. و حال آنکه به مجرد استیناف این براءت حاصل می‌شود. و نیاز به دو عمل یعنی اتمام و استیناف ندارد.

\*- سپس شیخ فرمود: ممکن است کسی بگوید: چه اشکالی دارد که احتیاط کرده هم عمل را به پایان برسانیم و هم آن را استیناف کنیم؟

به او پاسخ می‌دهیم که این برخلاف احتیاط است. به عبارت دیگر: وقتی شما دلیلی بر صحت این عمل پس از زیادت عمدی ندارید، اگر آن را تمام کرده و دوباره بخواهی آن را اعاده کنی برخلاف احتیاط است.

\*- چرا جناب شیخ؟



زیرا: نمازی را که فی المثل شما پس از آن زیادت عمدی ادامه می‌دهی از روی احتمال وجوب انجام می‌دهی در نتیجه: نماز بعدی را هم که استینافا انجام می‌دهی از روی احتمال انجام می‌دهی.

و لذا: بهتر است عمل را قطع کرده، یک عمل کامل العیار با قطع در وجوبش انجام دهید. بلکه عمل شما از روی احتیاط است و لکن این احتیاط دوم اولی از آن است.

\*- چرا احتیاط دوم بهتر است از احتیاط اول؟

زیرا: ۱- احتیاط اول در شک در تکلیف است به خاطر این که هم احتمال می‌دهید که قطع عمل حرام باشد و هم احتمال می‌دهید که اتمام عمل واجب باشد و این احتمال همان شک در تکلیف است، اگرچه حجت نداریم.

۲- احتیاط دوم در شک در مکلف به است، به خاطر اینکه می‌توانید نماز اول را رها کرده و یک نماز اکثری و کامل العیار بخوانید.

\*- به عبارت دیگر: اگر نماز اولی را به اتمام برسانید و بخواهید اعاده کرده دوباره بخوانید، باید آن را بدون قصد وجه انجام دهید. ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۶

امّا اگر اولی را رها کرده، بخواهید آن را استیناف کنید می‌توانید آن را با قصد وجه یعنی لوجوبه قریه الی الله انجام دهید که می‌شود اقل و اکثر و شک در مکلف به.

\*- خلاصه اینکه: اگر امر دائر شود بین اینکه از نظر شک در تکلیف احتیاط کنیم یا از نظر شک در مکلف به، احتیاط از نظر شک در مکلف به اگر واجب نباشد اولی از احتیاط در شک در تکلیف است.

\*- حاصل اینکه: به نظر شیخ، نه تنها قطع عمل در اینجا حرام نیست بلکه می‌توان عمل را در اثناء آن قطع کرده استیناف نمود.

\*- نکته: شیخ در اینجا مردد نبود و با همان دلیل اول از ادله پنج‌گانه اثبات نمود که در صورت زیادت عمدی هم، اتمام عمل کافی است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۷

متن المسألة الثالثة في ذكر الزيادة سهوا التي تقدر عمدا، وإلا فما لا يقدر عمدا فسهوها أولى بعدم القدر.

و الكلام هنا كما في النقص نسيانا؛ لأن مرجعه إلى الإخلال [۳۰۳] بالشرط نسيانا، وقد عرفت: أن حكمه البطلان و وجوب الإعادة.

فثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه مخلا و مفسدا دون زيادته.

نعم، لو دلّ دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا، إلا أن يدلّ دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» [۳۰۴]؛ بناء على شموله لمطلق الإخلال [۳۰۵] الشامل للزيادة.

و قوله عليه السلام في المرسل: «تسجد سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة تدخل عليك» [۳۰۶].

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولى فيما ثبت جزئته الركبية إن فسّر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. و إن عطف على النقص

مقتضى الاصول الزيادة عمدا و سهوا، فالأصل يقتضى التفصيل بين النقص و الزيادة عمدا [۳۰۷] و سهوا.

لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة؛ إذ كل ما يبطل الصلاة بالإخلال به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۸

سهوا يبطل زيادته عمدا و سهوا، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال

الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا. فإن جوازنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العلمية فيما لا فصل فيه من حيث

الحكم الواقعي، فيعمل بكل واحد من الأصليين، و إلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

\*\*\* ترجمه

**مسأله سوم از تنبیه اول (در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است):****اشاره**

که زیاد کردن عمدیش مضر و مبطل عبادت است (مثل زیاد کردن رکوع) و آلا (اگر محل بحث را روی چنین موردی نبریم و مثلاً روی همان سوره بحث کنیم)، چیزی که زیاد کردن عمدیش مبطل نیست، (زیاد کردن) سهویش اولی به عدم القدح است (و به طریق اولی قادح نخواهد بود).

**(حکم زیادت یک جزء از روی سهو)**

مطلب اول:

سخن (به لحاظ حکمی) در اینجا همان حکمی است که در النقص نسیانا بود (یعنی زیادت سهوی نیز مبطل است)، چرا که زیادت سهوی (مثلاً رکوع) در اینجا اخلال رساندن بشرط است از روی نسیان و غفلت و در (مسئله اولی)، معلوم شد که (نقص الجزء) بطلان است و وجوب اعاده.

مطلب دوم اینکه:

از تمام (مباحث در) مسائل سه گانه ثابت شد که اصل اولی در نقص چنین جزئی، در صورتی که نقصش مخل و مفسد باشد (مبطل بودن است) و لکن زیادت چنین جزئی مبطل نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۴۹

**(آیا قاعده ثانویه‌ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟)**

بله، اگر دلیلی خاص بر قدح (و مبطل بودن) زیادت چنین جزئی از روی عمد (مثلاً رکوع) دلالت کند، مقتضای قاعده اولیه بطلان عمل است در اثر زیادت این جزء از روی سهو، مگر اینکه دلالت کند برخلاف این قاعده اولیه، دلیلی خاص (و ثانوی).

مثل این سخن امام علیه السلام که می‌فرماید:

لا تعاد الصلاة الا من خمس: طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود.

بدین معنا که زیادت این پنج مورد عمداً باشد یا سهواً، مبطل بوده و اعاده لازم دارد.

– البته بنا بر شمول این حدیث بر مطلق اخلال (در هر چهار فرض) که شامل زیادت هم می‌شود. و مثل این سخن امام علیه السلام در مرسله که می‌فرماید:

تسجد سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة تدخل عليك.

(بدین معنا که اگر زیادت و یا نقصانی از روی سهواً انجام بگیرد مخل نیست و حال آنکه قاعده اولیه گفت ترك الجزء سهواً مخل است.)

مطلب سوم و نتیجه آنچه در تنبیه اول گفته شد.

پس خلاصه آنچه (در تنبیه سوم) گفتیم اینست که:

۱- اصل اولی در جزئی که جزئیتش (در مأمور به) ثابت شده است (و ما در رکبیت آن شک داریم)، رکبیت است، البته در صورتی

که رکن به چیزی تفسیر شود که نماز به واسطه نقص آن چیز باطل شود.

۲- و اگر زیادت (اعم از اینکه عمدی باشد یا سهوی)، بازگشت به نقص در مأمور به داشته باشد اصل، (در احکام رکن) تفصیل بین زیادت و نقص را اقتضا می‌کند (یعنی نقصش مبطل و محلّ است و لکن زیادتش علی القاعده مبطل است) چه سهوا چه عمدا. مطلب چهارم:

امّا تفصیل میان نقیصه و زیادت در نماز موجود نیست، چرا که (بالاجماع) هر چیزی که نماز به واسطه اخلال به آن از روی سهو باطل می‌شود، به واسطه زیادت آن نیز چه از روی عمد و چه از روی سهو، باطل می‌شود (منتهی در برخی جاها یقین داریم و لکن در برخی جاها باید علی القاعده مشی کنیم).  
در نتیجه:

اصالة البرائیة که (در مسئله دوم گفتیم) حاکم بر عدم اشکال در زیادت است، معارض است-

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۰

به واسطه ضمیمه شدن به همین عدم قول به فصل- با اصالة الاشتغالی (که بر حسب مسأله اولی) حکم کننده به بطلان عبادت است به سبب نقص از روی سهو. (یعنی قاعده برائت می‌گوید این نماز صحیح است و قاعده اشتغال می‌گوید خیر چنین نمازی باطل است).  
پس:

اگر فصل (و فاصله قرار دادن میان زیادی و نقیصه را) در حکم ظاهری‌ای که اصول عملیه آن را در موردی که از حیث حکم واقعی فصلی در آن وجود ندارد، اقتضا می‌کند جایز بدانیم (عین ترخص که از حیث حکم واقعی فصل ندارد و لکن از حیث حکم ظاهری امکان فصل در آن وجود دارد)، در هر یک از (نقیصه و زیادت) به یک اصل عمل می‌شود (یعنی در زیادت به یک اصل و در نقیصه به یک اصل دیگر)، و الّا (اگر قائل به فصل نشده و بگوئیم حکم ظاهری و واقعی در آن فرقی ندارد) لازم می‌آید (احتیاط) و ترجیح دادن قاعده اشتغال بر برائت (چرا که دفع عقاب محتمل واجب است، یعنی وقتی شما نماز را در اثر ترک سهوی سوره باطل می‌دانی، در زیادت هم باید آن را باطل دانسته اعاده کنی). چنان که بر کسی که اهل حساب و کتاب است پوشیده نیست.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* سومین مسئله از مسائل شک در رکنیت پیرامون چه امری بود، و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیاد کردن جزء است به مأمور به از روی سهو و نسیان. و لذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به هست یا نه؟

\* قبل از پاسخ به سؤال فوق چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلی پنج مطلب در این بحث وجود دارد که به ترتیب مطرح خواهد شد:

۱- اینکه ممکن است به ذهن شما بیاید که مسئله ثانیه بی‌نیازکننده ما از این مسئله ثالثه است زیرا وقتی زیاده الجزء عمدا مبطل نشد، زیاده الجزء سهوا به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا محلّی برای بحث از مسأله ثالثه باقی نخواهد ماند.

در پاسخ به این مطلب می‌گوئیم: مورد در مسئله ثالثه عوض می‌شود، یعنی آن جزئی را که در مسأله ثانیه نبود در مسئله ثالثه به حساب نیامده و لکن به دنبال اینست که آیا آن جزئی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۱

زیادت عمدیش مبطل است آیا زیادی سهویش نیز مبطل است یا نه؟

فی المثل: وقتی زیادت عمدی در نماز، علی القاعده مبطل نمی‌باشد، زیادت سهوی آن به طریق اولی مبطل نخواهد بود، که در این مطلب بحثی نخواهیم داشت.

اما: زیادت رکوع از روی عمد مبطل می‌باشد، چرا که زیادت عمدی جزء بشرط لا، بازگشتش به نقص عمدی است (یعنی زیادت الجزء عمدا برمی‌گردد به ترک الجزء عمدا)، که در مسئله دوم این گونه موارد را از محلّ بحث خارج کردیم و لکن در مسأله سوم مطرح می‌باشند و لذا سؤال اینست که: اگر فی المثل رکوع را سهوا زیاد کنیم حکمش چیست؟ پاسخ اینست که: مبطل است، چرا که زیاده الجزء الکذائی سهوا، برمی‌گردد به نقیصه الجزء الکذائی سهوا، و در مسئله اولی خواندیم که نقیصه الجزء سهوا علی القاعده مبطل است.

به عبارت دیگر: در پاسخ به سؤال محلّ بحث باید بدانیم که اجزاء از یک نظر به چند قسم منقسم می‌شوند:

۱- برخی از اجزاء نسبت به زیادت به نحو بشرط شیء اخذ شده‌اند، مثل سجده که باید متعدد باشد و به جا آوردن سجده واحده در رکعت واحده کافی نیست.

۲- برخی از اجزاء نیز به نحو لا بشرط و مطلق مورد لحاظ واقع می‌شوند مثل ذکر در رکوع یا سجود.

۳- برخی از اجزاء نسبت به زیادت بشرط لا هستند، یعنی مقید به عدم زیادت هستند مثل:

تکبیره الاحرام، رکوع و ....

حال: قسم اول و قسم دوم از محلّ بحث خارج‌اند چرا که در این گونه موارد زیادی عمدی آنها هم مبطل نیست تا چه رسد به زیادی سهوی آنها که به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

و لذا انما الکلام در قسم سوم است که زیادی عمدی آنها حتما مبطل است و ما شک داریم که آیا زیادی سهوی آنها نیز مبطل است یا نه؟

پس: سخن در زیادت سهوی آن دسته از اجزاء است که زیادی عمدیشان قطعا مبطل است و لکن آن دسته از اجزائی که زیادی عمدیشان مبطل نیست و به طریق اولی زیادی سهویشان مبطل و مضر نمی‌باشد محلّ بحث ما نخواهد بود.

حال پس از روشن شدن محلّ بحث شیخ در رابطه با حکم این مسئله می‌فرماید: حکم این مسأله مثل اولی است که نقصان الجزء سهوا باشد و همان طور که در آنجا قائل به بطلان عبادت شدیم، در اینجا نیز اصالة البطلان جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۲

\* علت این حکم چیست؟

اینست که: انجام فلان جزء به شرط عدم الزیاده مطلوب بوده و لکن مکلف از روی نسیان این شرط عدم زیادت را رعایت نکرده است و عملی که بدون شرط اتیان شود مثل اینست که انجام نگرفته است و گویا جزء ترک شده است و لذا بازگشت آن به نقصان است و حکم نقصان الجزء سهوا را دارد.

\* مراد از (ثبت من جمیع المسائل الثلاث: ان الاصل فی الجزء ...) چیست؟

اینست که: ما از مجموعه مسائل سه گانه به نتایج ذیل رسیده‌ایم:

۱- الاصل فی الاجزاء، اینست که: نقصان و کم کردن آنها عمدا یا سهوا مبطل است.

لکن: نقصان عمدی: مبطل بودنش از لوازم لا ینفک جزء بودن آن است.

نقصان سهوی: مبطل بودنش به نظر شیخ.

۲- الاصل فی الاجزاء اینست که: زیاد کردن آنها عمدا یا سهوا مبطل نیست، البته زیادی بما هو زیادی مبطل نیست و لکن از جهت بازگشتش به نقصان مبطل است.

- اینها مقتضیات اصول و قواعد اولیه و یا عامه بود و در همه ابواب به این قواعد عمل می‌کنیم، مگر دلیل ثانویه‌ای برخلاف قواعد اولیه و یا عامه داشته باشیم.

- مثل باب صلاۀ، که حدیث لا تعاد می‌گوید: از غیر پنج چیز نماز اعاده ندارد چه سهوا چیزی کم و زیاد شود و چه عمدا. که این حدیث از جهات مختلف با آن اصول مخالف است که در ذیل به این اختلافات اشاره می‌کنیم:

۱- زیادت عمدی پنج موردی که در حدیث لا تعاد آمده یعنی طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود، مبطل و موجب اعاده عمل است.

۲- زیادی سهوی موارد پنج‌گانه فوق نیز طبق اطلاق حدیث مبطل است.

۳- نقصان و کم کردن سهوی سایر اجزاء و شرائط به جز پنج مورد فوق مبطل نبوده و موجب اعاده نیستند، و حال آنکه قانون اولی اصالة البطلان بود.

\* مراد از (بناء علی شموله لمطلق الاخلال الشامل للزیاده) چیست؟

در رابطه با حدیث شریف و صحیحه لا- تعاد و فروض چهارگانه‌ای است که در آن متصوّر و محتمل است که به ترتیب ذیل بیان می‌شود:

۱- اینکه حدیث لا تعاد هم از جهت زیاده و نقصان تعمیم داشته باشد، هم از جهت عمد و سهو، بدین معنا که هر یک از این موارد پنج‌گانه چه عمدا کم و زیاد شوند، چه سهوا، موجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۳

بطلان هستند، لکن سایر اجزاء و شرائط چه از روی عمد کم و زیاد شوند و چه از روی سهو مبطل نمی‌باشند.

۲- این که حدیث لا تعاد از دو جهت تخصیص داشته باشد بدین معنا که مخصوص سهو باشد و نه عمد و مخصوص زیادت باشد و نه نقصان که معنایش اینست که خصوص زیادی سهوی به جز این پنج مورد مبطل نیست.

۳- این که حدیث اختصاص به سهو و نقصان داشته باشد، یعنی نقصان سهوی سایر اجزاء مبطل نمی‌باشد.

۴- این که لا تعاد از جهت سهو مخصوص باشد و لکن از جهت زیادت و نقصان تعمیم داشته باشد، یعنی غیر از موارد پنج‌گانه، سایر اجزاء اگر سهوا یا عمدا کم و زیاد شوند مبطل نیستند که این همان قول مشهور است.

و لذا تفسیری که در بالا انجام گرفت یا بنا بر احتمال اول است، یا بنا بر احتمال چهارم از طرف دیگر در باب نماز مرسله‌ای وجود دارد که می‌فرماید: تسجد سجده‌تی السهو لکل زیاده و نقیصه، که این مرسله از جهت عمد و سهو خاص است یعنی اختصاص دارد به صورت سهو و لکن از جهت زیاده و نقصان عام است و در جهت عمومیتش مخالف با قاعده اولیه است چرا که قاعده و یا اصل اولی می‌گفت: نقصان الجزء و لو سهوا مبطل و حال آنکه این مرسله می‌گوید: نقصان سهوی مبطل نیست بلکه تنها موجب دو سجده سهو می‌شود.

و لذا: در این گونه موارد که ما دلیل خاص داریم تابع دلیل هستیم و لکن در جایی که دلیل خاصی وجود نداشته باشد به آن اصول مراجعه می‌کنیم.

\* مراد از (فتلخص من جمیع ما ذکرنا: ان الاصل الاوّلی فیما ... الخ) چیست؟

نتیجه‌گیری نهائی از مسائل سه‌گانه‌ای است که در تنبیه اول مورد بحث قرار گرفت و لذا می‌فرماید: اصل بحث از آنجا آغاز شد که اگر جزئیّت امری در مأمور به اعم از اینکه نماز باشد و یا سایر عبادات مرکبه، ثابت شد و لکن اگر ما در رکبیت آن شک داشته باشیم آیا اصل در این اجزاء رکبیت است الا ما خرج بالدلیل؟ و یا اصل در این اجزاء، عدم رکبیت است الا ما خرج بالدلیل؟

و لذا با توجه به دو تفسیری که از رکن شد، پاسخ این سؤال مبتنی بر آن دو تفسیر است یعنی:

- اگر رکبت را به معنای: (ما تبطل العبادة بنقصه سهوا)، بگیریم، باید بگوئیم: الاصل فی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۴

الاجزاء، الرکبتیه، چرا که در مسئله اولی ثابت شد که نقصان سهوی هر جزئی مبطل است.

- و اگر رکن را به معنای: (ما تبطل العبادة بنقصه او زیاده عمدا او سهوا) بگیریم، باید بین نقصان زیادت قائل به تفصیل شویم:

۱- به لحاظ نقصان بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، الرکبتیه.

۲- به لحاظ زیاده بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، عدم الرکبتیه الا ما خرج بالدلیل و ثبت کونه رکنا.

این بود نتیجه نهائی در مطلب.

\* پس مراد از (و لکن التفصیل بینهما غیر موجود فی الصلاة؛ اذ کل ... الخ) چیست؟

اینست که تفصیل مذکور تنها در خصوص نماز پذیرفته است، چرا که در باب نماز به دلیل خاص به اثبات رسیده است که هر

چیزی که نقصان سهوی و یا عمدی آن مبطل نماز باشد، زیادت عمدی و سهوی آن نیز مبطل نماز خواهد بود.

یعنی: میان نقصان و زیادت در اینجا تلازم وجود دارد.

حال: ما که در زیادت عمدی و یا سهوی برائتی شدیم، به باب نماز که می‌رسیم اجرای اصل برائت با اصالة الاحتیاطی که از طریق

دلیل خاص وجود دارد معارضه می‌کند.

چرا؟ زیرا: از یک طرف اصالة الاحتیاط می‌گوید: نقصان سهوی و یا عمدی فلان جزء قادح است و باید مأمور به اعاده شود.

از طرف دیگر میان نقصان و زیادت تفصیلی وجود ندارد. و لذا با ضمیمه کردن عدم قول به فصل می‌گوئیم:

در جانب زیادت نیز باید احتیاط نمود و چنانچه عمدا یا سهوا چیزی را زیاد کنیم باید عمل را اعاده کنیم.

حال این دو با آن اصل برائت تعارض می‌کنند.

\* در رابطه با تعارض مزبور چه باید کرد؟

مسئله مبتنی می‌شود بر این که:

- اگر فلان امر جزئیتش در نماز مسلم گردد و ثابت شود که نقصان آن جزء قادح است، به مقتضای عدم الفصل می‌گوئیم: زیادی

آن نیز قادح است تا این که مخالفت عملیه تفصیلیه با حکم واقعی پیش نیاید.

- و اگر ندانیم که آن جزء قادح است یا نه، و قادحیت آن به واسطه اصالة الاشتغال ثابت شود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۵

مانعی از جریان اصل برائت نسبت به زیادت آن جزء وجود ندارد، چرا که مستلزم مخالفت عملیه تفصیلیه با حکم واقعی نیست.

بله، حد اکثر یک مخالفت عملیه اجمالیه وجود دارد که آن هم ضرری ندارد.

- و اگر بگوئیم در حکم ظاهری تفصیل وجود ندارد، بلکه باید نسبت به هر دو طرف برائت و یا احتیاط، اصالة الاحتیاط را مقدم

بداریم، چرا که مورد از مواردی است که ما به اصل تکلیف علم داریم و لکن در مکلف به و محصل غرض شک داریم و لذا باید

احتیاط کنیم.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۶

متن هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، و أما بملاحظتها:

فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» و المرسله المذكورة: عدم قرح النقص سهوا و الزيادة سهوا، و مقتضى عموم أخبار الزيادة

المتقدّمه: قدح الزیاده عمدًا و سهواً، و بینهما تعارض العموم من وجه فی الزیاده السهوئیه بناء علی اختصاص «لا تعاد» بالسهو. و الظاهر حکومه قوله: «لا تعاد» علی أخبار الزیاده؛ لأنّها كأدله سائر ما یخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث و التکلم و ترک الفاتحه، و قوله: «لا- تعاد» یفید أنّ الإخلال بما دلّ الدلیل علی عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً، لا یوجب الإعادة و إن كان من حقّه أن یوجبها.

و الحاصل: أنّ هذه الصحیحیه مسوقه لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به فی الجملة. ثمّ لو دلّ دلیل علی قدح الإخلال بشیء سهواً، كان أخصّ من الصحیحیه إن اختصّت بالنسیان و عمّت بالزیاده و النقصان. و الظاهر أنّ بعض أدلّه الزیاده مختصّه بالسهو، مثل قوله: «إذا استیقن أنّه زاد فی المكتوبه استقبال الصلاة» [۳۰۸].

\*\*\* ترجمه

### (مقتضای قواعد حاکم بر اصول:)

مطلب پنجم اینک: این مطالبی که گفتیم تماماً با قطع نظر از قواعد حاکم بر اصول عملیه بود، لکن با (توجه به) ملاحظه قاعده ثانویه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۷

- ۱- مقتضای حدیث لا تعاد الصلاة الا من خمسۀ و مقتضای یسجد سجدة السهو لكل زیاده و نقیصه، مبطل نبودن نقص و زیادت سهوی است (به شرط این که لا تعاد را مثل مرسله معنا کنیم تا هماهنگ باشند).
  - ۲- و مقتضای عموم اخبار زیادت که گذشت، قدح و مبطل بودن زیادت است چه سهواً و چه عمدًا، و میان این حدیث و دو حدیث بالا تعارض من وجهی در زیادت سهوی وجود دارد.
- (یعنی زیادی عمدی از آن من زاد می باشد و نقص سهوی از دو حدیث مذکور و حال آنکه زیادت سهوی ماده اجتماعشان می باشد، و لذا آن دو حدیث می گوید اشکالی ندارد و لکن من زاد می گوید باطل است).
- البته بنا بر اختصاص حدیث لا تعاد به سهو (یعنی لا تعاد را مثل مرسله معنا کرده و هر دو را مربوط به سهو بدانیم چه در زیادت و چه در نقص، لکن بنابراین که لا تعاد را در هر چهار فرض معنا کنیم نسبتش با من زاد عموم و خصوص مطلق می شود).

### (با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟)

شیخ می فرماید: ظاهر، حاکمیت لا- تعاد است بر اخبار زیادت، چرا که اخبار زیادت همچون ادله سایر اموری است که فعل و یا ترکش مخلّ به صلاة است، مثل حدث و سخن گفتن و ترک سوره فاتحه.

و این سخن امام علیه السلام که می فرماید: لا تعاد الصلاة، افاده می کند که اخلال (به مأموریهی که دلیل دلالت دارد بر عدم جواز اخلال به آن) اگر سهواً واقع شود موجب اعاده (مأمور به) نمی شود، در صورتی که (اگر لا تعاد نبود) حقیش بود که موجب وجوب آن شود.

حاصل این که: این صحیحیه (یعنی لا تعاد) سوق شده است برای بیان بی ضرری و غیر مبطل بودن اخلال از روی سهو به چیزهائی که ضرر اخلال در آنها ثابت شده است.

سپس می فرماید: اگر دلیل دلالت کند بر قدح و ضرر اخلال (به سبب زیادت) شیء از روی سهو (مثل حدیث اذا استیقن ... که زیادت سهوی را مطرح می کند) اخص مطلق از صحیحیه لا- تعاد خواهد بود (چرا که لا تعاد یا روی چهار فرض پیاده شد و یا به عبارت دیگر چهار مرحله را تحت پوشش گرفته و یا لا اقل دو مرحله را دربر می گیرد و حال آنکه این حدیث یک فرض و یا یک



مرحله را گفته).

بنا بر اینکه (لا تعاد اختصاص داشته باشد به نسیان و عمومیت داشته باشد به زیادت و نقصان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۸

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (هذا كَلَّه مع قطع النظر عن القواعد الحاکمه علی الاصول ...) چیست؟

می‌فرماید تمام مطالبی که تا به اینجا در این تنبیه گفته آمد به مقتضای قواعد و اصول عملیه بود مثل اصل براءت و یا اصل احتیاط ... و لذا کاری با ادله اجتهادیه‌ای که حاکم بر این اصول هستند نداشتیم.

اما: با لحاظ ادله اجتهادیه در باب نماز و هر بابی که دارای دلیل خاص اجتهادی باشد، مطلب فرق می‌کند، فی المثل در باب نماز:

۱- از طرفی صحیحه لا- تعاد و حدیث مرسله را داریم که دلالت می‌کنند بر این که زیادت یا نقصان سهوی جزئی جز در موارد پنج‌گانه قادح و مبطل نمی‌باشد البته بنابراین که حدیث لا تعاد به فرض سهو و نسیان اختصاص داشته باشد.

۲- از طرف دیگر در پایان مسأله دوم، چهار روایت آمد مبنی بر این که هر نوع زیادتی در نماز چه عمدی باشد و چه سهوی مبطل است.

حال: نسبت میان این دو دسته حدیث، نسبت عموم و خصوص من وجه است چرا که دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع می‌باشند:

۱- ماده افتراق از ناحیه حدیث لا تعاد اینست که: لا تعاد موارد نقصان سهوی غیر از موارد پنج‌گانه را نیز شامل شده و می‌گوید: نقصان سهوی سایر اجزاء به جز پنج مورد مذکور مبطل نبوده و موجب اعاده نمی‌شود، و لکن اخبار زیادت شامل این فرض نشده و صورت نقصان تخصیصاً از شمول اخبار زیادت خارج است.

۲- ماده افتراق از ناحیه اخبار زیادت، موارد زیادی عمدی است که این اخبار شامل آنها می‌شود و لکن از آنجا که حدیث لا تعاد مخصوص به فرض سهو است، صورت عمد را در بر نمی‌گیرند.

و اما ماده اجتماع این دو دسته حدیث، صورت زیادی سهوی است، چرا که حدیث لا تعاد می‌گوید: در غیر آن پنج مورد، زیادی سهوی سایر اجزاء مبطل نیست و لکن احادیث زیادت می‌گویند: مبطل است. که در چنین موردی به عقیده شیخ حدیث لا تعاد مقدم بر احادیث زیادت است.

\* چرا حدیث لا تعاد در این گونه موارد مقدم بر احادیث زیادت می‌باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۵۹

زیرا: اخبار زیادت در مقام بیان این مطلب هستند که زیادی مانعیت دارد و عدم آن از شرائط صحت است بدون این که التفاتی به فرض عمد و سهو داشته باشند که وضع مکلف چگونه است مثل روایاتی که در رابطه با مانعیت حدث، فعل کثیر و غیره وارد شده‌اند.

اما حدیث لا- تعاد نظر به وضع مکلف دارد و در مقام بیان این مطلب است که اگر همین مانع سهوا از مکلف صادر شود موجب اعاده عمل نمی‌شود.

\* حاصل مطلب در (ثم لو دلّ دليل علی قدح الاخلال بشيء سهوا، كان اخص من الصحیحه ...) چیست؟

اینست که: حدیث لا تعاد، اگرچه به لحاظ سهو خاص است و لکن به لحاظ زیادت و نقصان عام است، و لذا اگر روایتی باشد که به صورت سهو اختصاص داشته باشد و از جهت زیادت و نقصان نیز خاص باشد، یعنی مخصوص صورت زیادت سهوی باشد و یا



مخصوص نقصان سهوی، آن روایت اخصّ از صحیحه لا تعداد خواهد بود. و از باب تقدیم خاص بر عام بر این دلیل مقدم می‌شود و دیگر نوبت به صحیحه نمی‌رسد.

\* آیا چنین دلیلی وجود دارد؟

بله، نسبت به جانب زیادت سهویّه چنین دلیلی وجود دارد و آن حدیث اذا استیقن أنّه زاد فی المكتوبه است که ظهور دارد در استیقان پس از نسیان و بر صحیحه لا تعداد مقدم می‌شود.

پس: باید حدیث لا تعداد را اختصاص بدهیم به صورت نقصان سهوی و بگوئیم: در اینجاست که زیادت سهوی سایر اجزاء غیر از آن موارد پنج‌گانه قادح و مبطل نمی‌باشد.

خلاصه این که: در یک محاسبه کلی حدیث اول و دوم و چهارم نسبت به ارکان و غیر ارکان اطلاق دارند و حدیث سوم مقید است و این حدیث حاکم بر آن سه حدیث است و دلیل حاکم مقدم بر دلیل محکوم است، و لو نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه باشد.

نتیجه اینکه براساس قاعده ثانویه در باب نماز باید گفت:

۱- زیادی عمدی مطلقاً مبطل است.

۲- زیادی سهوی در ارکان نیز مبطل است.

۳- زیادی سهوی در غیر ارکان نیز مبطل است.

\* عبارة اخراى مباحث در مسئله سوم در یک گفتمان ساده چگونه است؟  
می‌گوئیم جناب شیخ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۰

\* سومین مسئله از مسائل شک در رکعت پیرامون چه امری بوده و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیاد کردن سهوی جزء است به مأمور به و لذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به است یا نه؟

\* قبل از پاسخ به سؤال مزبور چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلی پنج مطالب در این مسئله وجود دارد که باید یکی پس از دیگری مطرح شود.

۱- اینکه ممکن است به ذهن شما بیاید که مسئله ثانیه بی‌نیازکننده ما از این مسأله ثالثه است چرا که وقتی زیاده الجزء عمدا مبطل نمی‌باشد، زیاده الجزء سهوا به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا جایی برای بحث از مسأله سوم نمی‌ماند.

در پاسخ به چنین ذهنیتی می‌گوئیم:

در مسأله سوم مورد عوض شده است، یعنی آن جزئی که در مسأله ثانیه مبطل نبود در مسئله ثالثه نیز به حساب آورده نشده و لکن

این سؤال مطرح است که آیا آن جزئی را که زیادت عمدیش مبطل است، زیادی سهویش نیز مبطل است یا نه؟

فی المثل: وقتی زیادت عمدی یک جزء در نماز، علی القاعده مبطل نیست، زیادت سهوی آن نیز مبطل نمی‌باشد، ما هم در آن بحثی نداریم.

اما: گاهی زیاده الجزء (مثل رکوع) از روی عمد مبطل است، چرا که زیاد کردن عمدی جزء بشرط لا، برگشتش به نقص عمدی و یا ترک الجزء عمدا است، که در مسئله دوم از محلّ بحث خارج بود و لکن در مسئله سوم مطرح بوده و این سؤال در رابطه با آن

مطرح است که آیا زیادت سهوی چنین جزئی (مثل رکوع)، نیز مبطل هست یا نه؟

پس: مطلب دوم در رابطه با تبیین محلّ بحث و نزاع است.

۲- مطلب دوم اینست که: در مسأله اول گفته شد که:

۱- نقص الجزء سهوا علی القاعدة مبطل، لأن الجزء جزء مطلقا، عمد و سهو ندارد.

۲- زیاده الجزء عمدا علی القاعدة لیس بمبطل به دلیل اصالة البراءة مگر در یک صورت که جزئی را به قصد جزء مستقل اضافه کنیم.

و لذا وقتی زیادی عمدی مبطل نشد، زیادی سهوی به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

البته: زیادت عمدی جزئی مثل رکوع که بشرط لا می باشد مبطل عبادت است، زیادت سهوی آن نیز مبطل عبادت است این بود حاصل مطلب در قاعده اولیه در مسأله اولی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۱

\* حال سؤال اینست که در این گونه موارد آیا قاعده ثانویه‌ای وجود دارد که برخلاف قاعده اولیه باشد؟

به طور کلی خیر چنین قاعده‌ای وجود ندارد و لکن به طور خصوصی یعنی در باب نماز بله چنین قاعده‌ای وجود دارد.

به عبارت دیگر: در باب نماز هم قاعده اولیه وجود دارد، هم قاعده ثانویه‌ای که برخلاف قاعده اولیه است. یعنی:

۱- قاعده اولیه فی نقیصه الجزء این شد که زیادت چه عمدا چه سهوا مبطل است.

۲- قاعده ثانویه فی نقیصه الجزء در باب نماز این شد که چنین زیادتی مبطل نیست.

بلکه با دو سجده سهو قابل جبران است. چرا که فرمود: تسجد سجدة السهو لكل زیادة و نقیصة.

به عبارت دیگر گفته شد: زیاده الجزء عمدا، در باب نماز علی القاعدة مبطل نیست مگر در پنج مورد.

زیرا: فرمود: لا تعاد الصلاة الا فی خمسة. یعنی: اگر شما رکوع و سجود را عمدا زیاد بکنید به حکم لا تعاد، نماز شما محکوم به بطلان است.

نکته: طهارت، قبله و وقت نیز از موارد پنج گانه است و لکن زیادت در این موارد قابل تصور نیست.

\* ۳- مطلب سوم اینست که: همه بحث‌ها از اینجا شروع شد که آیا اصل در جزء بودن رکیت است یا نه؟

که گفته شد برای روشن شدن مطلب باید به دو نکته اساسی توجه کنیم:

۱- یکی این که معنای رکن عند الفقهاء چیست؟ که دو قول در این رابطه وجود داشت:

الف: برخی می گفتند ملاک رکن بودن اینست که: ترک آن از روی سهو مبطل عمل باشد و لذا کاری نداشتند که زیادت مبطل هست یا نه؟

ب: برخی هم گفتند ملاک رکن بودن اینست که: همان طور که ترکش و نقصش محل می باشد، زیادتش نیز عمدا یا سهوا باشد، یعنی نقیصه و زیادت هر دو را با هم گرفتن.

حال: با توجه به دو قول مزبور و با لحاظ به اینکه در این سه مسئله چه گفته شد باید ببینیم که آیا اصل، در جزئیت، رکیت است یا نه؟

در مسئله اول گفته شد: نقص الجزء سهوا علی القاعدة مبطل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۲

حال: کسانی که می گویند: ملاک رکن بودن اینست که: نقص الجزء سهوا مبطل، در پاسخ به سؤال فوق می گویند: الاصل فی الجزء، الرکیتة.

و کسانی که می گویند: ملاک رکن بودن اینست که: هم نقصش محل باشد و هم زیادتش و در مسئله دوم دلیل آوردند که زیاده الجزء عمدا علی القاعدة مغل نیست، در پاسخ به سؤال فوق می گویند: الاصل فی الجزء التبعیض فی الرکیتة.

یعنی: در طرف نقیصه، اصل، رکبیت جزء است و در طرف زیادت اصل عدم رکبیت جزء است. چرا که زیاده الجزء لیس بمبطل. ۴- مطلب چهارم اینست که: در خصوص باب نماز اجماع علماء بر اینست که: کلّ جزء کان نقصه سهوا مبطلا، فزیادته ایضا سهوا او عمدا مبطلا.

نکته: چنان که ملاحظه می‌شود بیشتر قواعد صلاّه برخلاف قاعده اولیه است، در این مورد نیز برخلاف قاعده اولیه است و لذا به همین لحاظ است که علماء اتفاق کرده‌اند بر این که ارکان نماز ۵ تا است.

حال: از آنجا که نقص سهوی این پنج تا علی القاعده مبطل است، زیادی آنها نیز بالاجماع مبطل است.

پس: این پنج جزء که هم نقیصه‌اش سهوا و عمدا مبطل است، هم زیادتش عمدا و سهوا مبطل است بنا بر هر دو قول، رکن هستند.

هم بنا بر قول آنها که گفتند نقص الجزء مبطل و هم بنا بر قول آنها که نقصه و زیادته را مبطل دانستند.

پس: از این اجماع بر عدم الفصل میان نقیصه و زیاده، لطیفه‌ای پیش می‌آید و آن اینست که:

برخی از جزءها هست که ما می‌دانیم که نقص آنها مخلّ به عمل است، و نسبت به برخی جزءها اجماع داریم که نقص و زیادت آن مخلّ به عمل نیست.

- اما در مورد برخی از جزءها ما شک داریم که آیا نقصش مخلّ هست تا زیادتش هم مخلّ عمل باشد یا که نه نقصش مخلّ نیست تا زیادتش هم مخلّ نباشد.

فی المثل: شک داریم که آیا نقص سوره سهوا مخلّ هست یا نه؟

در مسأله اولی گفته شد که نقصه سهوا علی القاعده مخلّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۳

حال که سوره نقصش و لو سهوا مخلّ است علی القاعده و نه یقینا، زیادتش چطور آیا مخلّ است یا نه؟

پاسخ اینست که: اگر ما مطیع این اجماع شویم، بله مخلّ است، یعنی وقتی نقصش مخلّ شد زیادتش هم مخلّ است، چرا که اجماع گفت کلّ جزء نقصه مخلّ، زیادته هم مخلّ است.

پس: سوره که نقصش علی القاعده مخلّ است، زیادتش هم مخلّ است.

حال سؤال اینست که: چه باید کرد؟

آیا به اجماع گوش بدهیم که می‌گوید: فلان جزء نقصه مخلّ یقینا، فزیادته ایضا مخلّ یقینا؟

در اینجا دو قول وجود دارد؟

برخی می‌گویند: خیر، سوره را اگر عمدا ناقص کردی علی القاعده مبطل و عمل باطل است و چنانچه زیادتش کردی علی القاعده عمل صحیح و زیادت لیس بمبطل.

اگر بپرسیم تکلیف اجماع مزبور چه می‌شود؟ می‌گویند: آن اجماع اختصاص دارد به موارد یقین و ربطی به موارد شک و قواعد ندارد.

۵- و اما مطلب پنجم که محلّ بحث ما در اینجا است؛ راجع به چهار روایت است که باید آنها را با هم بسنجیم و ببینیم چه نسبتی از نسب اربع بین این چهار روایت که هر چهار تا هم مربوط به نماز است، برقرار است:

۱- در یکی از این احادیث آمده است: اسجد سجدتی السهو لكل زیاده و نقیصه هدف در این حدیث مسأله سهواست، بدین معنا که سهوا مبطل نماز نیست چه زیاده و چه نقیصه.

۲- در یک دیگر از این چهار حدیث آمده است: لا تعاد الصلاّه الا فی خمسّه. هدف در این حدیث عدم اعاده نماز است در اثر زیادت مگر در پنج مورد لکن ما نمی‌دانیم مرادش سهواست و یا عمد و یا این که عمد و سهو فرقی ندارد و یا این که آیا در حالت

زیادت است یا نقیصه.

۳- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده هدف در این حدیث تنها زیادت است، بدین معنا که اگر کسی چیزی به نماز بیفزاید وظیفه‌اش اعاده آن است.

منتهی ظاهر حدیث نسبت به عمد و سهو اطلاق دارد، یعنی ما نمی‌دانیم مرادش زیادی سهوی است یا زیادی عمدی.

۴- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: اذ استیقن زاده فی صلاته استقبال الصلاة هدف در این حدیث زیادت است، منتهی مرادش، زیادت از روی سهو است و عمد را مورد ملاحظه قرار نداده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۴

\* با توجه به متن و هدف مشخص شده در احادیث فوق چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اول با دوم برقرار است؟ نسبت تساوی بین آنها برقرار است، چرا که هر دو حدیث در نتیجه به یکجا رسیده و هماهنگ‌اند. یعنی: حدیث اول می‌گوید: سهو و نسیان مضر و مبطل نیست چه زیادتش و چه نقصانش حدیث دوم هم می‌گوید: نماز در اثر زیادت اعاده لازم ندارد. پس: در نتیجه هماهنگ بوده و تعارضی با هم ندارد اعم از این که شما حدیث دوم را اعم بگیرید از چهار فرض عمد و سهو و زیاده و نقیصه، و یا تنها صورت سهو را در آن مورد لحاظ قرار دهید.

به عبارت دیگر:

\* اگر سؤال کنید که آیا حدیث لا تعاد تنها صورت سهو را مد نظر دارد و یا در هر چهار فرض می‌گوید لا تعاد؟ می‌گوئیم: اگر تنها صورت سهو را مورد ملاحظه قرار داده باشد با حدیث اول می‌شود مساوی چرا که حدیث اول گفته حالت سهو ضرر ندارد چه زیاده و چه نقیصه، حدیث دوم هم گفته سهو ضرر ندارد چه زیاده و چه نقیصه. و اگر مراد از لا تعاد در حدیث دوم هر چهار فرض باشد، نسبتش با حدیث اول می‌شود عموم و خصوص مطلق، منتهی نه عموم و خصوصی که تعارض بکند بلکه عموم و خصوصی که هماهنگ است.

مثل: اکرم العلماء و اکرم النحاة، که مفعول اکرم العلماء همه علماء و دانشمندان است و لکن مفعول اکرم النحاة فقط نحاه می‌باشد. که شمول خطاب اول بیشتر از خطاب دوم است.

حال در ما نحن فیه نیز حدیث دوم شمولش بیشتر از حدیث اول است و لکن تعارضی با هم ندارند.

\* چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اول، دوم با سوم یعنی: (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده)، برقرار است؟

با توجه به این که هدف در حدیث سوم نیز زیادت است اعم از این که سهوا باشد یا عمدا، عموم و خصوص من وجه است.

چرا؟ زیرا: حدیث اول و دوم هدفشان سهو و نسیان است و لکن هدف در حدیث سوم زیادت است و لذا از آن جهت که در نسیان

و زیادت دو ماده افتراق وجود دارد و یک ماده اجتماع این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۵

نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی:

- ممکن است نسیان زیادت نباشد، مثل ترک الجزء سهوا که نسیان هست ولی زیادت نیست.

- ممکن است زیادت باشد و لکن نسیان نباشد، مثل زیاده الجزء عمدا، که زیادت هست ولی نسیان نیست.

- ممکن است هم زیادت باشد، هم نسیان، مثل زیاده الجزء سهوا که این همان ماده اجتماع میان حدیث سوم و حدیث اول و دوم است.

به عبارت دیگر:

۱- این که جزئی را سهوا زیاد کرده ماده اجتماع حدیث اول و سوم است.

۲- حدیث اول می‌گوید این زیادت سهوی صحیح و حدیث سوم می‌گوید باطل.

زیرا: حدیث سوم می‌گوید: من زاد ... فعلیه الاعاده و لکن حدیث اول می‌گوید اسجد سجده‌تی السهو.

پس: دو ماده افتراق وجود دارد که زیادی بلا سهو و سهو بلا زیادی است و یک ماده اجتماع است که سهو بلا زیادت است.

\* آیا این نسبت عموم و خصوص من وجه بین حدیث اول و دوم با حدیث سوم مسلم و قطعی است؟

بله، نسبت حدیث اول با سوم به طور مسلم و قطع عموم و خصوص من وجه است، چون حدیث اول سهو را به میان آورد و حدیث سوم زیادت را و لذا نسبت سهو و زیادت، عموم و خصوص من وجه است.

اما حدیث دوم یعنی حدیث لا تعداد، در صورتی که مربوط به سهو باشد با حدیث اول مساوی است و لکن نسبتش با حدیث سوم یعنی من زاد، عموم و خصوص من وجه است اما اگر هر چهار فرض در آن ملاحظه شده باشد که لا تعداد، نسبتش با حدیث سوم، عموم و خصوص مطلق است.

چرا؟

زیرا حدیث لا تعداد می‌گوید در هر چهار فرض خطری و ضروری وجود ندارد ولی حدیث سوم می‌گوید: زیادت خطرناک است و مضر است، چه عمدا و چه سهوا.

یعنی: یکی می‌گوید: در چهار صورت قدح و ضرری وجود ندارد، دیگری می‌گوید در دو صورت قادح و مضر است. مثل: اکرم العلماء که شامل همه علما، می‌شود و لا تکریم النحاة که نحاة را استثنا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۶

پس: نسبت میان حدیث دوم با سوم در این صورت عموم و خصوص مطلق است و قاعده در عام و خاص مطلق اینست که: یقدم الخاص علی العام.

\* اگر نسبت میان حدیث اول و دوم با حدیث سوم، عموم و خصوص من وجه باشد و این دو در ماده اجتماع تعارض کنند چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید: حدیث لا تعداد حاکم است بر حدیث من زاد ... فعلیه الاعاده.

زیرا: مثل حدیث من زاد، مثل آن حدیثی است که می‌گوید: من احدث فی صلاته، فاعاده.

و یا مثل آن حدیثی است که می‌گوید: اگر فعل کثیری در اثناء نماز مصلی رخ دهد باید عملش را اعاده کند.

\*\*\*

### تلخیص المطالب

یک سری احادیث داریم که موانعی مثل حدث، فعل کثیر و ... را ذکر کرده و اعاده عمل را لازم می‌دانند، لکن حدیث لا تعداد می‌گوید شما به یک نکته توجه نکرده‌اید و آن اینست که:

همین امور اگر سهوا زیاد شوند بلاشکال بوده و نیازی به اعاده نمی‌باشد.

و لذا: حدیث لا تعداد می‌شود مفسر من زاد فی صلاته ....

به عبارت دیگر: حدیث لا تعداد می‌گوید: حدیث من زاد فی صلاته از آن کسی است که عمدا چیزی را زیاد می‌کند لکن اگر سهوا زاد فی صلاته عیبی ندارد.

اما حدیث چهارم یعنی: اذا استیقن زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، دارای دو ویژگی و یا خصوصیت است: یکی این که زیادی را گفته، دیگر این که صورت سهو را مطرح کرده است، زیرا مراد، حدیث: اذا استیقن اینست که:

- زیادت سهوا صورت گرفته و لکن بعدا یقین حاصل می‌شود که این زیادت صورت گرفته است.

حال باید دید که نسبت این حدیث با حدیث لا تعاد چه نسبتی است؟

حدیث لا- تعاد در هر چهار فرض اعاده را لازم نمی‌داند و یا این که حد اقل در دو صورت اعاده را لازم نمی‌داند و لکن حدیث استیقن یک صورت را مطرح نموده است، و لذا: نسبت لا- تعاد با استیقن، عموم و خصوص مطلق است و در عام و خاص مطلق، خاص بر عام مقدم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۷

### نکته‌ها و نازه‌ها:

یکی از مسائلی را که جناب شیخ انصاری در تنبیه اول متعرض آن شد، حکم اضافه کردن جزئی بر عبادت است، شیخ زیادت را به دو دسته عمدی و سهوی تقسیم کرده و هریک را به عنوان یک مسئله مورد بحث و بررسی قرار داد.

اما حضرت امام خمینی (ره) مجموع دو صورت را در یک مسئله مورد بحث قرار داده‌اند.

شیخ در پاسخ به این سؤال که آیا زیاد کردن جزئی بر مأمور به مرکب تصور دارد یا نه؟

پاسخ دادند به این که: صدق زیادی بودن مشروط به اینست که: آن را به قصد اجرای مرکب به جا آورد.

اما اگر تنها صورت زیادی را داشته باشد، و لکن در قصد جزئیت نباشد، چنان که مثلا به قصد انجام سجده واجب تلاوت آیه

سجده نماید، زیادی در جزء به حساب نمی‌آید و در پاسخ به این سؤال که زیادی عمدی به چند صورت تصور می‌شود؟ فرمود:

۱- اینکه یکی از اجزای نماز را زیاد کند به قصد این که آن اضافی، جزء مستقل است؛ مثل این که معتقد باشد که شرعا و یا از روی تشریح و بدعت، در هر رکعت مانند سجده، دو رکوع واجب است.

۲- اینکه قصد کند زیادی و چیزی که بر آن اضافه شده، مجموعا یک جزء اند، مثل این که معتقد باشد آنچه در رکوع واجب است، جنس رکوع است که بر واحد و متعدّد صدق می‌کند.

۳- اینکه زیادی را بدل از مزید قرار دهد، البته پس از آنکه دست از مزید برداشته است.

و در اینجا فرقی نمی‌کند که این بدل قرار دادن جزء:

۱- اقتراحی و بدون اراده قبلی باشد، مثل این که سوره‌ای را شروع کند، در اثناء سوره و یا پس از اتمام آن، سوره دیگری را برای

فایده دینی و معنوی مثل کسب فضیلت. ۲- و یا به خاطر فایده دنیوی مثل عجله در تمام کردن نماز و رسیدن به کار دیگر، بخواند.

۳- و یا این که مزید را به گونه فاسد و با فقدان برخی از شرایط ایجاد کند، مثل این که برخی از اجزاء را از روی ریا و یا بدون

طمأنینه معتبر بجا آورد. و سپس برایش آشکار می‌شود که باید آن را به صورت صحیح اعاده نماید. لکن.

حضرت امام خمینی (ره) زیادی را یک امر انتزاعی دانسته و آن را قابل تصور و تعقل نمی‌دانند و لذا فرموده‌اند: وقوع زیادی مثل

وقوع نقیصه از چیزهایی است که تصور و تعقل ندارد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۸

و لذا فرقی نمی‌کند که مرکب و جزء بشرط لا و یا لا بشرط و یا یکی بشرط لا و دیگری لا بشرط اخذ شده باشند.

زیرا: جزئیت از امور انتزاعی است، یعنی از امری که به مجموعه‌ای از امور، در لحاظ وحدت تعلق گرفته است، انتزاع می‌شود.

بنابراین: وقتی که چنین تعلق ایجاد شد، از مجموع، کلیت انتزاع می‌شود و از هریک از آن امور جزئیت برای مأمور به.

پس: جزئیت از امور انتزاعی‌ای است که پیرو تعلق امر به مرکب است؛ در این صورت، کم کردن جزء ممکن است؛ زیرا کم کردن

جزء عبارتست از به جا آوردن مرکب با ترک آن چیزی که به عنوان جزء اعتبار شده و در لحاظ ترکیب اخذ گردیده است.

اما: زیادی جزء به این معنا با جزئیت منافات دارد و به جا آوردن چیزی که در مرکب معتبر باشد و زیادی هم به حساب آید، تصوّر و تعقل ندارد؛ چرا که جزئیت باید از مرکب انتزاع شود، و چیزی که از مرکب انتزاع شود و زیادی باشد معقول نیست. پس: وقوع زیادی در اجزاء و شرایط (مثل کم کردن در اجزاء و شرائط) بدیهی البطلان است؛ بدون اینکه میان گونه‌های اعتبارهای گفته شده، فرقی وجود داشته باشد.

البته وقوع زیادی به معنای عرفی آن ممکن است؛ زیرا وجود دومی که جزء برای مرکب شمرده می‌شود، عرفاً زیادی است و تفاوتی ندارد که مرکب جزء (لا بشرط) یا (بشرط لا) یا (متفاوت و مختلف) در نظر گرفته شوند. وقتی که جزء (بشرط لا) در نظر گرفته شود، به ذات جزء، برای مرکب، و شرط جزء برای مرکب در نظر گرفته می‌شود.

پس: به جا آوردن وجود دومی، زیادی برای ذات جزء، و نقیصه برای شرط آن است. بنابراین: وجود دوم چنان که منشا انتزاع برای نقیصه است، منشا انتزاع زیادی نیز هست. و لذا جزء به ذات خودش زیادی است، و به اعتبار دیگر منشأ برای اخلال به قید جزء است، لذا مانعی ندارد که چیزی زیادی بوده و منشا نقصان هم باشد [۳۰۹]. به عبارت دیگر: معنای زیادی در مأمور به، اضافه کردن است در مأمور به، به نحوی که از حیث مأمور به بودن جزء مأمور به شود، که امری محال است.

پس اگر جزء اضافی را به جا آورد، مثلاً در نمازش دو بار فاتحه خواند، دومی برای نماز واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۶۹

جزء نمی‌شود تا حقیقتاً در نماز واجب زیادی شمرده شود، بلکه ضمیمه کردن چیزی از خارج به آن است. البته عرفاً بر آن، زیادی در مأمور به صدق می‌کند؛ زیرا معنای زیادی عند العرف عبارتست از به جا آوردن چیزی که آن چیز از سنخ اجزای نماز است و اضافه بر آن چیزی است که در نماز معتبر است و فرقی نمی‌کند که هر یک از اجزاء و مرکب (لا- بشرط) یا (بشرط لا) اعتبار شوند [۳۱۰].

و اما در رابطه با حکم زیادی در عبارت شیخ فرمود:

۱- اگر زیادی را جزء مستقل بدانند، بلا اشکال عبادت باطل می‌شود، البته به شرطی که قبل از ورود در نماز و یا در اثناء نماز آن جزء را نیت کند.

زیرا آنچه به جا آورده و قصد امتثال کرده، همان مجموع است که مشتمل بر زیادی‌ای است که مأمور به نیست و آنچه که به آن امر شده چیزی است که آن زیادی را نداشته باشد، که قصد امتثال آن را نکرده است.

۲- و اگر قصد محمول یا بدل بودن کرده باشد، مقتضای اصل، باطل نبودن عبادت است زیرا شک در عبادت به شک در مانعیت زیادی، و شک در مانعیت به شک در شرط بودن عدم آن برمی‌گردد، که مقتضای اصل در آن، براءت است.

حضرت امام خمینی (ره) نیز در رابطه با حکم زیادی در عبادت فرموده‌اند: زیادی عمدی (تا چه رسد به سهوی)، موجب بطلان عبادت نمی‌شود، چرا که فساد و بطلان تنها از مطابق نبودن عمل انجام شده با مأمور به انتزاع می‌شود، و فرض اینست که جزء اضافی از آن حیث که اضافی است، در مأمور به دخیل نیست، آنچه که در مأمور به دخیل است اینست که: جزء یا مأمور به مقتید به نبودن آن اضافی می‌باشد و لذا اگر به این عبارت به جا آورده شود بر مأمور به منطبق نیست.

پس بطلان مستند به نقیصه است، و نه زیادی؛ چنان که اتیان عمل با ضمیمه اضافی (حتی در صورتی که عدم آن ضمیمه در مأمور به یا جزء به عنوان قید اخذ نشده باشد) به نحوی که امر در فراخوانی مشارکت داشته باشد، موجب بطلان است. و بطلان آن از زیادی به عنوان زیادی نیست، بلکه از بابت نقص آن چیزی است که عقلاً در امتثال معتبر است، که عبارت است از این که امر در فراخوانی مستقل باشد.



سپس می‌فرماید: از آنچه گفتیم به دست می‌آید که زیادی مطلقا موجب بطلان نیست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۰

مگر این که نبودن آن در مرکب یا جزء شرط شده باشد، تا به نقیصه بر گردد.

پس هر گاه در آن شک کند، از مصادیق اقل و اکثر بوده که مرجع آن برائت است [۳۱۱].

قابل ذکر است که برخی از اصولیین برای اثبات عدم بطلان زیادی در عبادات به استصحاب تمسک کرده و گفته‌اند که اصل، بقای صحت عمل است، چرا که پیش از اتیان زیادی، عمل صحیح بوده و اصل، عدم عارض گردیدن بطلان بر آن است، یا این که استصحاب عدم قاطعیت زیادی یا عدم مانعیت آن به گونه عدم ازلی می‌شود، به اینکه زیادی پیش از تحقق متصف به قاطعیت نبوده و اکنون نیز نمی‌باشد [۳۱۲].

حضرت امام خمینی (ره) نیز همچون جناب شیخ انصاری، تمسک به اصل استصحاب در مسئله مورد بحث را صحیح ندانسته می‌فرماید:

شیء، پیش از بوجود آمدن، مورد اشاره نیست و از حیث اثبات و نفی محکوم به شیء بودن نمی‌باشد و ماهیت قبل از وجود پیدا کردن شیئیت ندارد، تا گفته شود که قبل از وجودش چنان بود است یا چنان نبوده است.

اگر می‌خواهی بگو: در استصحاب باید قضیه متیقن و مشکوک یکی باشند؛ و در سالبه‌ای که موضوع ندارد، در کنار سایر قضایا، موضوع، محمول و نسبتی که حکایت از واقع می‌کند (حتی به نحو حکایت هم) وجود ندارد.

لذا استصحاب عدم ازلی، از چیزهای بدون اصل می‌باشد [۳۱۳].

سپس نسبت به هیئت اتصالیه می‌فرماید: هیئت اتصالیه، امری اعتباری و رای خود اجزاء است که تحقق آن از اول وجود مرکب تا آخر آن است. مرکب به حسب این اعتبار چیز واحدی و متصل می‌گردد، مثل موجودات غیر ثابت که اول آن به اولین جزء آن می‌باشد و متصل ممتد است، که بدون فاصله افتادن عدم، تا آخرش مرتبط است، و اجزاء با قطع نظر از این اعتباری که در مرکبها دارند (هرچند به حسب اعتبار دارای وحدت هستند؛ چون که مرکب به گونه‌ای از وحدت، قوام می‌یابد، چنان که در باب اقل و اکثر ذکر نمودیم). و لکن سکون‌هایی که در میان اجزای مرکب فاصله ایجاد می‌کند در صورتی که هیئت اعتبار نگردد، از خود مرکب بیرون

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۱

می‌باشد؛ با این حال هیئت اتصالی مرکب داخل است؛ اما داخل بودن آن در مرکب مثل بقیه اجزاء نیست که در عرض آنها باشد، بلکه هیئت اتصالی چیزی است که وجود آن در مرکب معتبر است، مثل نخ‌ای که اجزای پراکنده را منظم می‌کند و بعضی را به بعضی دیگر متصل می‌نماید، که به جا آورنده مرکب، از اول آن تا آخرش در مرکب داخل است، حتی در سکون‌هایی که ایجاد فاصله می‌نماید.

نکته مزبور نیازمند دلیلی است که بر آن دلالت کند، محققا در نماز دلیل بر آن دلال دارد چرا که نماز به حسب باور ذهنی و ثابت پیروان شریعت، دستوری است که از اول تا به آخر آن استمرار دارد، که نماز گزار با تکبیر در آن داخل، و با سلام از آن خارج می‌شود هر نماز گزار خود را داخل در نماز و مشغول به آن می‌بیند؛ حتی در سکون‌های نماز.

سپس می‌فرماید: آیا نمی‌بینی که تعبیرهای موجود در باب بطلان نماز، قطع و نقص است که مثلا گفته می‌شود: فلانی نمازش را قطع کرد و یا نقص کرد.

از این تعبیرها کشف می‌شود که به حسب باور ثابت ذهنی آنها، نماز چیزی است که دارای اتصال و امتداد می‌باشد و قابلیت قطع و نقص را دارد. این تعبیر چیزی است که پیروان شریعت، هر طبقه‌ای از طبقه قبلی و هر نسلی از پیشینیان خود فرا گرفته، تا آنجا که



این فرا گرفتن به صاحب شریعت می‌رسد، و روایات مستفیض بر آن دلالت می‌کند که از تعدادی از باطل‌کننده‌های نماز تعبیر به (قواطع) شده است. و اگر هیئت اتصالی در نماز معتبر نباشد، تعبیر به (قطع) و (قاطع)، پسندیده نیست [۳۱۴]. سپس در تعارض میان قاعده و دلیل در مسئله می‌فرمایند: مقتضای قاعده در مسئله زیاد کردن جزء در عبادت، برائت از مانعیت آن و صحیح بودن عبادت است؛ در حالی که مقتضای دلیل در خصوص برخی از مرکب‌ها مثل نماز، اینست که زیادتی، موجب بطلان آن است، زیرا اخبار مستفیض دلالت دارند که با زیاد کردن جزئی در نماز واجب، باطل می‌شود، چنان که از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده [۳۱۵].

و از امام محمد باقر علیه السلام روایت شده که فرمودند: اذا استیقن انه زاد فی صلاته المكتوبه، لم يعتد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۲

بها، و استقبال صلاته استقبالا اذا كان قد استیقن یقینا [۳۱۶].

روایت دیگری را نیز زراره نقل کرده که حضرت می‌فرماید: لا- تقرأ فی المكتوبه بشیء من العزائم؛ فان السجود زیاده فی المكتوبه [۳۱۷].

شیخ صدوق نیز از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: من لم یقصر فی السفر لم تجز صلاته؛ لانه قد زاد فی فرض الله عز و جل [۳۱۸].

نکته: شیخ انصاری پس از ذکر روایات فوق گفته‌اند: معنای زیادتی و این که سجده آیاتی که دارای سجده واجب هستند، در نماز واجب چگونه زیادتی محسوب می‌شود باید در جای دیگری بیان شود.

لکن: حضرت امام خمینی فرموده‌اند که حدیث‌های مذکور، معارض دارد، چرا که زراره از امام محمد باقر علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند:

لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود.

ثم قال: القراءة سنه، و التشهد سنه و لا تنقض السنه الفريضة [۳۱۹].

آنگاه حضرت امام (ره) روایت را توضیح داده و نسبت میان حدیث (فعلیه الاعاده) و حدیث (لا تعاد) را بیان کرده‌اند، منتهی از آنجا که این بحث بیشتر جنبه فقهی دارد از طرفی هم ناظر به بحث‌های شیخ انصاری نیست، از بیان آن خودداری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۳

متن الأمر الثاني إذا ثبت جزئیه شیء أو شرطیه فی الجملة، فهل یقتضی الأصل جزئیه و شرطیه المطلقین حتی إذا تعدرا [۳۲۰] سقط التكلیف بالکلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعدرا [۳۲۱] لم یسقط التكلیف؟ وجهان، بل قولان.

الأول: أصالة البراءة من الفاقده و عدم ما یصلح لإثبات التكلیف به، كما سنبین.

و لا- یعارضها استصحاب وجوب الباقي؛ لأن وجوبه كان مقدّمه لوجوب الكلّ، فیتنفی بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسی له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة- مثلا- و قلنا بكونها اسما للأعمّ، كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقومه فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق- بأن قام الإجماع على جزئیه فی الجملة، أو على وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه- كان القدر المتیقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليما عن المقيّد، و مثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالکلّ و المشروط- كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامی للصحيح- لزم من انتفائهما انتفاء الأمر،

و لا- امر آخر بالعاری عن المفقود. و كذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدّدة؛ فإنّ كلّاً منها أمر غیري إذا ارتفع [۳۲۲] بسبب العجز ارتفع الأمر بذی المقدمه، أعنی الكل [۳۲۳].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۴  
 فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأوّل كما ذكرنا.

و لا- يلزم من ذلك استعمال لفظ «المطلق» في المعنيين، أعنی: المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجزة، و المشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر؛ لأنّ المطلق- كما بيّن في موضعه [۳۲۴]- موضوع للماهيّة المهملة الصادقة على المجرد عن القيد و المقيد؛ كيف؟ و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك؛ فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء و عدمه، و في الحضر و السفر، و الصحّة و المرض، و غير ذلك، و كذا غير الصلاة من الواجبات.

\*\*\* ترجمه

**تنبیه دوم: در این که: (آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می شود یا نه؟)**

## اشاره

وقتی جزئیت یک شیء یا شرطیت آن بالاجمال (یعنی با دلیلی مجمل)، ثابت شود (فی المثل اجماع قائم شده بر این که نماز واجب است و یا اجماع اقامه شده که فاتحه کتاب جزء نماز است که دلیل کل و دلیل جزء هر دو مجمل است)، آیا اصل و قاعده جزئیت این جزء و شرطیت آن را به طور مطلق اقتضاء می کند (که همیشه جزء و یا شرط برای کل باشد)، تا این که وقتی جزء و شرط متعذر می شوند، تکلیف به کلّ و یا مشروط ساقط شود (چرا که در این صورت دیگر نماز بدون فاتحه نماز نیست)، و یا این که آیا قاعده و اصل ایجاب می کند، اختصاص اعتبار جزء و شرط را به حال تمکّن (بدین معنا که الجزء جزء للقادر و الشرط شرط له) که در نتیجه اگر این دو (جزء و شرط)، متعذر شوند تکلیف (و یا وجوب آن بقیه)، ساقط نشود؟

دو وجه و بلکه دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۵

## ۱- (قول به سقوط و دلیل آن)

دلیل برای وجه و یا قول اول:

۱- اصالة البراءة است از مرکبی که فاقد جزء (مثل سوره فاتحه کتاب و یا طهارت) است.

۲- و عدم قاعده‌ای خارجی که صلاحیت داشته باشد برای اثبات تکلیف (البقیة)، به وسیله آن، چنان که عدم وجود چنین دلیلی را به زودی تبیین خواهیم کرد.

و تعارض نمی کند با اصالة البراءة، استصحاب وجوب الباقي، چرا که وجوب این باقی (مثلاً نه جزء) مقدمه است برای وجوب کلّ، در نتیجه وجوب المقدمه منتفی می شود به سبب انتقاء کلّ، و ثبوت وجوب نفسی نیز برای (بقیه اجزاء یعنی نه جزء) به حسب فرض منتفی است.

**(بیان فرض دوم شیخ و فرض چهارم ما:)**

بله، اگر امر، وارد شود (فی المثل) به صلاه، و ما قائل به وضع اللفظ للاحتمّ باشیم، ادله‌ای که دلالت می‌کنند بر اعتبار اجزائی که غیر مقوم در مأمور به هستند (یعنی اجزاء غیر رکنی)، از قبیل تقییداند (یعنی مطلق را قید می‌زنند).  
 پس: اگر برای (دلیل) مقید، اطلاقی وجود نداشته باشد، به واسطه این که اجماع قائم شده باشد بر جزئیت آن (سوره) بالاجمال (بدین معنا که نگفته مطلقاً جزء است یا عند التمكن) و یا اجماع (مبین) قائم شده بر وجوب مرکب دارای این جزء در حق کسی که قادر بر انجام آن جزء است، قدر متیقّن از این دلیل، ثبوت مضمون آن می‌باشد نسبت به مکلف قادر، اما مکلف عاجز، پس باقی می‌ماند اطلاق صلاه نسبت به او سالم از مقید. (این بود حکم فرض چهارم که دلیل کل مطلق است و دلیل جزء یا مجمل است یا مختصّ، و در این فرض وقتی جزء متعذر شد بقیه اجزاء واجب الانجام است).

**(بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما)**

بله، اگر (جزئیت) جزء و (شرطیت) شرط، به واسطه همان امر به کلّ و مشروط ثابت شود (بدین معنا که دلیل کل با دلیل اجزاء یکی باشد)، و ما قائل شویم به این که الفاظ عبادات، اسامی برای عبادت صحیحه هستند، از انتفاء و تعدّر اجزاء و شرائط، انتفاء امر به کلّ، لازم می‌آید، و امر (و دلیل) دیگری وجود ندارد، تا که شما بقیه اجزاء را (هم) به جا آورید.  
 ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۶

**(بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما)**

و این چنین است اگر اجزاء امر مرکب از (طریق) اوامر متعدّد ثابت شوند، پس هریک از اوامر متعدّد، امر غیر است، و لذا وقتی امر در آن به خاطر عاجز بودن مرتفع شد، امر به ذی المقدمه نیز مرتفع می‌شود.  
 در نتیجه: حکم به عدم سقوط بقیه اجزاء منحصر می‌شود در فرض اول (از سه فرض آخر یعنی فرض چهارم) چنان که توضیح داده‌ایم.

پس (بنا بر فرض اول شیخ و فرض چهارم ما که گفته شد الباقی ساقط نیست، کسانی که قادر هستند نماز ده جزئی می‌خوانند و آنها که عاجزند نماز نه جزئی می‌خوانند، در نتیجه این سؤال پیش می‌آید.

که آیا با استعمال اقیموا الصلاه در اینجا استعمال در دو معنا پیش نمی‌آید؟ و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:).

خیر، از این فرض استعمال لفظ مطلق (یعنی اقیموا الصلاه) در دو معنا: یعنی: نماز (نه جزئی) مجرد از آن جزء نسبت به عاجز، و نماز (ده جزئی) مشتمل بر آن جزء نسبت به قادر، لازم نمی‌آید.

زیرا کلمه مطلق چنان که در مباحث الفاظ روشن شده وضع شده است برای ماهیت مهمله (یا مطلقه)، که صادق بر مجرد از قید و مقید (هر دو) می‌باشد.

به‌هرحال: اگر بنا بشود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم بیاید، پس بسیاری از مطلقات در معانی کثیر استعمال شده‌اند، زیرا خطاب وارد بر صلاه (یعنی اقیموا الصلاه)، همه مکلفین موجود در زمان نزول یا مطلق موجودین و معدومین به واسطه آن مورد خطاب واقع شده‌اند، و حال آنکه مردم عالم در تمکن از آب برای وضو و عدم آن و در حضر و سفر و صحت و مرض و غیر ذلک

مختلف‌اند، و این چنین است مطلب در سایر واجبات.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۷

### تشریح المسائل

\* دوّمین تنبیه از تنبیهات باب اقلّ و اکثر و یا شک در جزئیّت و شرطیّت راجع به چه امری است؟

راجع به اینست که: اگر به دلیل خاص ثابت شود که فلان امر جزء فلان مرکب است مثلاً فاتحه‌الکتاب جزء نماز است و یا فلان امر شرط فلان مشروط است، مثلاً طهارت شرط نماز است، آیا مقتضای قواعد و اصول اینست که این جزئیّت و شرطیّت مطلقیت باشند و یا مقیدتین؟

\* مقدمه بفرمائید مراد از مطلق و یا مقید بودن چیست؟

۱- مطلق بودن به این معناست که جزئیّت فلان امر و یا شرطیّت آن اختصاص به فرض تمکن آن ندارد بلکه چه در فرض تمکن و چه تعذر، جزئیّت یا شرطیّت دارد.

یعنی: تحت هیچ شرائطی عمل بدون آن صحیح نیست چه آن امر مقدور مکلف باشد یا نه.

۲- مقید بودن به این معناست که: این جزئیّت و یا شرطیّت مخصوص به حال تمکن مکلف از انجام آن است و لکن در فرض تعذر شرطیّت یا جزئیّت ندارد.

\* ثمره این دو مطالب چیست؟

اینست که:

۱- بنا بر مطلق بودن، مرکب یا مشروط بدون این جزء یا شرط مطلوبیّت ندارد، بلکه به همراه این جزء یا شرط مطلوب امر است. حال: اگر از انجام چنین جزء و یا شرطی متمکن بودیم، عمل با این جزء یا شرط مطلوبیّت داشته و واجب است. و اگر قادر بر انجام چنین جزء و یا شرطی نبودیم، اصل وجوب و تکلیف به مرکب یا مشروط از عهده ما برداشته می‌شود. زیرا عمل بدون این قید مطلوبیّت ندارد، مثل اعتق رقبه مؤمنه که مطلوب مولی عتق خصوص رقبه مؤمنه است و غیر آن مطلوب نیست. و لذا:

الف: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه بودیم، انجام آن بر ما واجب است.

ب: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه نبودیم، اصل وجوب عتق از ریشه ساقط است.

۲- اما بنا بر قول دوّم که شرطیّت یا جزئیّت مقیدتین به حال تمکن هستند نتیجه این می‌شود که در صورت تعذر، فلان امر جزئیّت یا شرطیّت ندارد و لکن اصل تکلیف نسبت به باقی مانده، به قوت خود باقی است و از عهده ما ساقط نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۸

\* مقدمه بفرمائید دلیل به لحاظ اجمال و اطلاق چگونه است؟

اینست که: گاهی مجمل است و گاهی مطلق:

اگر دلیل مجمل باشد، تمسک به دلیل مجمل عند الشک بی‌معناست، چرا که مجمل عند الشک تنها قدر متیقّن را در برمی‌گیرد.

اگر دلیل مطلق باشد، تمسک به دلیل مطلق عند الشک بلا اشکال است.

حال سؤال اینست که: خطاب صلّ مجمل است یا مطلق؟

می‌گوئیم: بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای معنای صحیح وضع شده باشند، مجمل است. چرا؟ زیرا: صلاة یک عمل تام الا-جزاء و الشرائط است و لکن این که این اجزاء و شرائط چه هستند و چگونه کم و زیاد می‌شوند، تفصیلش از عهده لفظ صلاة خارج است.

اما بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشند صلاة مطلق است. چرا؟ زیرا: صلاة در اینجا به معنای ارکان مخصوصه است، و لذا این ارکان مخصوصه صحیح انجام شوند یا فاسد، همه اجزاء و شرائط همراه با صلاة باشند یا نه، به مرکب انجام شده صلاة گفته می‌شود.

پس: صلاة بناء علی الوضع للصحیح مجمل و بناء علی الوضع للاعمّ مطلق.

\* اگر اجماع واقع شود بر این که (الصلاة واجبة)، صلاة مطلق به حساب می‌آید یا مجمل؟ چرا؟

مجمل به حساب می‌آید، زیرا: اجمال دلیل لبی بی‌زبان است، مثل عقل که دلیلی لثبی است، این کتاب و سنت است که دارای لسان است و اطلاق دارد.

و لذا نوعاً معقد اجماع را مجمل به حساب می‌آورند و نه مطلق.

\* با توجه به مقدمه اول بفرمائید مقتضای قواعد و اصول عامه در اینجا مطلق بودن است یا مقید بودن؟

۱- در مواردی که یقین داریم به مطلق بودن جزئیت یا شرطیت براساس یقین خود عمل می‌کنیم، چرا که یقین حجت عقلی است.

۲- در مواردی هم که یقین داریم به مقید بودن جزئیت یا شرطیت باز هم براساس یقین خود عمل می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۷۹

\* پس انما الکلام در چیست؟

در موارد شک است، یعنی در جائی که شرطیت و یا جزئیت امری مدلل شده است و لکن ما نمی‌دانیم مطلقه است یا مقیده؟ و لذا مقتضای قواعد و اصول عامه به درد این گونه موارد می‌خورد.

\* اگرچه محل بحث روشن شد و لکن با ذکر یک مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

بحث در ما نحن فیه در اینست که: اگر مولی به مرکبی ده جزئی امر فرمود و لکن انجام یکی از اجزاء با تعدّر روبرو شد و فی المثل ما نتوانستیم نماز را در حال قیام انجام دهیم، آیا انجام بقیه اجزاء و شرائط ساقط می‌شود یا نه؟

و یا اگر یکی از شرائط مربوط به نماز بر ما متعدّر شد فی المثل ستر عورت که یکی از شرائط نماز گزار است برای ما متعدّر شد آیا بقیه اجزاء و شرائط از عهده ما ساقط می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا اگر اتیان یکی از اجزاء و یا یکی از شرائط مشروط بر مکلف متعدّر شد، بقیه اجزاء و شرائط ساقط شده از عهده من مکلف برداشته می‌شوند یا نه؟

مثلاً: آیا می‌توان گفت کسی که عاجز از ستر عورت است دیگر لازم نیست که نماز بخواند و یا کسی که قادر بر قیام نیست می‌تواند که نماز نخواند؟ یا این که وقتی جزء و یا شرطی متعدّر شد، تنها خود آن جزء یا شرط ساقط می‌شود و لکن باید بقیه اجزاء و شرائط را انجام داد؟

\* با توجه به روشن شدن محلّ بحث، کلام در چه مقامی قرار می‌گیرد؟

بحث در دو مقام واقع می‌شود: ۱- در باب اجزاء ۲- در باب شرائط.

\* مبحث اجزاء در چه مراحل صورت می‌گیرد؟

در سه مرحله:

این که مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟

این که مقتضای اصول لفظیه در اینجا چیست؟

این که مقتضای روایات عامه در اینجا چیست؟

\* با توجه به سؤال محل بحث، مقتضای اصول عملیه و اصول لفظیه چیست؟ و چه پاسخی به سؤال مزبور داده می‌شود؟  
برای روشن شدن مقتضای اصول عملیه و لفظیه باید تمام صور مسئله را که شش صورت است و شیخ چهار صورت را عنوان فرموده و متعزّض دو فرض دیگر نشده، مطرح نمود که در چهار صورت کلّ عمل ساقط می‌شود، در یک فرض نیز ما بقی اتیان می‌شود و لکن یک فرض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۰

محلّ کلام است که آیا باید بقیه را به جا بیاوریم یا نه؟

۱- تاره فرض می‌کنیم که هریک از کل و جزء دارای دلیل مستقل‌اند، لکن هم دلیل کلّ مطلق است، هم دلیل جزء اطلاق دارد. یعنی: دلیلی که اصل مرکب و مأمور به را بر ما واجب می‌کند نسبت به فرض تمکن و تعذر مطلق است، دلیلی هم که جزء را ثابت می‌کند نسبت به فرض تمکن و تعذر مطلق است.

فی المثل: از یک طرف دلیل مرکب می‌گوید: اقیموا الصلاة، و فرض هم اینست که ما قائلیم به این که صلاه وضع شده است برای اعم از صحیح و فاسد و یا کامل و ناقص و بدون انجام یک جزء نیز عنوان صلاه صادق است.

از طرف دیگر مولی با این خطاب در مقام بیان است و مقدمات حکمت تام می‌باشد.

در نتیجه: خطاب صلاه دلالت دارد بر وجوب آن مطلقاً چه در فرض تمکن و چه در فرض تعذر.

۲- دلیل الجزء هم می‌گوید: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب که این نیز اطلاق دارد چرا که هم فرض تمکن را دربر می‌گیرد و هم فرض تعذر را.

\* دو دلیل مطلق را چگونه با هم مرتبط می‌کنید؟

قوانین مطلق و مقید را میان دو دلیل اجرا کرده، مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم که نتیجه این می‌شود که نماز مقید به فاتحه الكتاب به نحو مطلق مطلوبیت دارد، یعنی تحت هیچ شرائطی فاتحه الكتاب نباید ترک شود، چرا که نماز بدون فاتحه مطلوب مولی نیست. نتیجه این که: اگر ما قادر بر انجام فاتحه الكتاب هستیم وجوب کلّ بر ما ثابت بوده و در حق ما باقی است. و اگر قادر بر انجام فاتحه نبوده و عاجز باشیم، وجوب کلّ از عهده ما ساقط می‌شود.

\* عبارة اخراى فرض و تصوّر فوق را به زبانی ساده بیان کنید؟

از یک طرف مولی فرموده: اقیموا الصلاة، بدون این که آن را مقید به قیدی کرده باشد پس مطلق است. از طرف دیگر فرموده: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و آن را مقید به فرض تمکن و تعذر نکرده پس مطلق است.

به عبارت دیگر:

- نه اقیموا الصلاة این قید را دارد که اگر توانستی فاتحه الكتاب را بخوانی پس نماز بخوان و اگر نتوانستی نماز نخوان.

- نه فاتحه الكتاب مقید به این قید شده که اگر توانستی آن را بخوان و اگر نتوانستی نخوان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۱

به عبارت دیگر: فاتحه الكتاب را قید و یا شرط نماز کرده است و لکن دیگر نفرموده اگر بتوانی فاتحه بخوانی و لکن اگر نخوانی، نماز دیگر نماز نیست و لکن اگر نتوانستی آن را بخوانی پس فاتحه لازم نیست و نماز هم نماز است.

حال در این فرض: اگر در این میان فاتحه الكتاب و یا طهور متعذر شود، کلّ و یا تکلیف به کلی ساقط می‌شود.

چرا؟ زیرا فرمود: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب، و مقتضای این خطاب اینست که: اگر فاتحه بلد نیستی، نماز نخوان چرا که نماز بدون

فاتحه، نماز نیست.

پس: اگر دلیل کلّ و دلیل جزء هر دو مطلق باشد، عند التّعذر فی الجزء و الشّک، تکلیف به طور کلی ساقط است.

\* مراد از (اذا ثبت جزئیة شیء او شرطیته فی الجملة فهل یقتضی الاصل ... الخ) چیست؟

تصویر فرض دومّ ما و فرض اولّ شیخ است که درحقیقت محلّ بحث است.

فرض و تصوّر دوم اینست که: هریک از کلّ و جزء دارای دلیل جداگانه‌ای است درحالی که هریک از دو دلیل مجمل بوده و معلوم

نیست که آیا وجوب را مطلقاً ثابت می‌کنند یا تنها در فرض تمکن؟

\* علت اجمال هر دو دلیل در اینجا چیست؟

۱- گاهی به لحاظ اینست که هر دو دلیل لبی هستند فی المثل اجماع قائم شده بر وجوب نماز که قدر متیقّن آن وجوب عند التمكن است، و اجماع دیگری نیز بر وجوب سوره یا قرائت قائم شده که آن نیز قدر متیقّنش در فرض تمکن است.

۲- گاهی هم به لحاظ اینست که هر دو دلیل لفظی هستند و لکن مقدمات حکمت در آنها فراهم نیست تا بگوئیم اطلاق دارند، بلکه اجمال یا اهمال دارند و قدر متیقّن از آنها فرض تمکن است.

۳- و گاهی نیز به لحاظ اینست که دلیل الكل یک دلیل لفظی مجمل و دلیل الجزء یک دلیل لبی است که باز هم قدر متیقّن را باید گرفت و گاهی هم بالعکس است.

\* عبارة اخراى فرض مزبور به زبان ساده چیست؟

اینست که: گاهی فرض می‌کنیم که دلیل کل و دلیل جزء هر دو مجمل است.

فی المثل: ۱- دلیل کلّ فرموده: الصلاة واجبه، و ما قائلیم که لفظ صلاة وضع شده برای صحیح و لذا خطاب أقيموا الصلاة می‌شود مجمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۲

۲- دلیل جزء نیز می‌گوید: فاتحه الكتاب واجبه و لکن این دلیل الجزء چون اجماع است مجمل است چرا که اجماع قائم شده بر این که نماز فاتحه الكتاب می‌خواهد و چیزی که اجماع بر آن قائم شده مجمل است.

پس: هر دو دلیل مجمل شد. حال آیا در این فرض، اگر جزء متعذر شود و یا شرط متعذر گردد. کلّ ساقط می‌شود یا نه؟

در اینجا دو قول وجود دارد: قیل یسقط، و قیل لا یسقط

محلّ بحث و نزاع ما در همین جاست، که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

\* تصویر فرض و صورت سوّم چگونه است؟

اینست که: فرض می‌کنیم هریک از کلّ و جزء دارای دلیلی علی حده و مستقل است، منتهی؛

۱- دلیل کل و مرکب اطلاق دارد بدین معنا که هم فرض تمکن را شامل می‌شود، هم فرض تعذر را.

۲- دلیل الجزء تنها اختصاص دارد به فرض تمکن.

فی المثل: دلیل الكل می‌گوید: أقيموا الصلاة، و ما معتقدیم که مقدمات حکمت نیز در اینجا تمام است و لفظ صلاة هم وضع شده است برای اعم. یعنی: اگر تنها اجزاء رکتیه را داشته باشد عنوان صلاة بر آن اطلاق می‌شود.

حال اگر در اینجا در جزء زائدی شک داشته باشیم، شک ما از قبیل شک در تقیید است و لذا اگر دلیل الجزء نسبت به حال تمکن و عجز اطلاق داشته باشد این مطلق را تقیید می‌زند. اما:

فرض اینست که دلیل الجزء:

- یا دلیلی است لفظی و لکن مقتید به فرض تمکن است.



- یا دلیلی است لیبی از قبیل اجماع که دارای قدر متیقن است، و قدر متیقن از دلیل الخارجیه همان ثبوت جزئیت است در حق کسانی که قادر بر انجام آن هستند و لکن نسبت به کسانی که عاجز از اتیان آن هستند شک می‌کنیم که آیا این جزئیت در حق آنها نیز ثابت است یا نه؟

از آنجا که: الاصل عند الشک فی التقیید، البراءة، می‌گوئیم: يجب الاتیان بالباقي من الاجزاء بعد التعذر.

\* اگر گفته شود که این فرض مستلزم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است چه؟

به عبارت دیگر: شما لفظ مطلق یعنی صلاة را در دو معنا استعمال نمودید:

۱- صلاة نسبت به شخص عاجز بدون جزء استعمال شده.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۳

۲- صلاة نسبت به فرد قادر مشتمل بر جزء استعمال شده است و این استعمال در اکثر از معناست که محال است، چه پاسخ می‌دهید؟ می‌گوئیم: خیر فرض مذکور مستلزم استعمال در اکثر نیست، چرا که در باب اطلاق و تقیید گفته شد که الفاظ مطلقه از قبیل: رجل، انسان و ... برای طبیعت به نحو لا بشرط قسمی وضع شده و در مقام استعمال نیز در همان معنا استعمال می‌شوند، منتهی خاصیت لا بشرط اینست که با شروط متعدده‌ای جمع می‌شود بدین معنا که هم با وجود شرط قید می‌سازد، هم با عدم آن و اینها مصادیق مختلفی آن معنای کلی هستند و نه معانی متعدده و الا باید نسبت به اکثر مطلقات نیز همین ایراد را داشته باشیم.

زیرا: مولی به قول مطلق فرموده: أقيموا الصلاة، این خطاب شامل همه مکلفین می‌شود اعم از موجودین در عصر نزول و غائبین و معدومین. و حال آنکه افراد به لحاظ حالات متفاوتند به اینکه برخی حاضر، برخی مسافر، برخی سالم، برخی مریض و ... هستند.

اما همه این افراد مصادیق مختلفی یک معنای کلی هستند و نه معانی مختلفی یک لفظ.

\* فرض چهارم چیست و چگونه می‌باشد؟

در اینجا فرض اینست که دلیل مرکب و کلّ مجمل است و دلیل الجزء مطلق است فی المثل: در دلیل الكل اجماع قائم شده بر وجوب نماز، و در دلیل الجزء آمده است که لا صلاة الا بفاتحة الكتاب.

به عبارت دیگر: ۱- در دلیل الكل آمده أقيموا الصلاة و ما قائل به وضع اللفظ للصحيح هستیم لکن نمی‌دانیم که صلاة چیست؟ آیا بدون جزء صلاة است یا نه نمی‌دانیم و لذا مجمل است.

۲- در دلیل الجزء آمده است لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لکن آن را مقید نکرده است به فرض تمکن و عدم آن و لذا مطلق است.

در این فرض اگر جزء یا شرط متعذر شود کلّ ساقط شده تکلیفی باقی نمی‌ماند.

\* تصویر فرض پنجم چگونه است؟

فرض اینست که هریک از کلّ و جزء دارای دلیل مستقل نیستند بلکه هر دو یک دلیل دارند به نحوی که ما اجزاء را از همان دلیل کلّ می‌فهمیم.

به عبارت دیگر: در این فرض دلیل الجزء او الشرط یک دلیل جداگانه نمی‌باشد، بلکه خطاب واحدی از مولی صادر شده است لکن نسبت به کلّ و یا مشروط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۴

حال: ما از امر به کلّ، امر به جزء درست کرده‌ایم و لذا جزئیت به نفس همان امر به کلّ ثابت شده است. فی المثل مولی فرموده: أقيموا الصلاة، و ما معتقد به وضع اللفظ لخصوص الصحيح هستیم، یعنی قائلیم که الفاظ عبادات برای خصوص صحيح یعنی جامع جميع اجزاء و شرائط وضع شده‌اند.

و لذا فلان امری که جزئیت دارد برای کل، عند التمكن باید انجام شود.



در اینجا: انجام این جزء بر ما متعذر شده و می‌دانیم که پس از تعذر امری به جزء بقیه اجزاء وجود ندارد. در نتیجه: اذا انتقی الجزء، انتفی الكل. و لذا:

۱- از یک طرف چون جزء از بین می‌رود، امر به کل هم از بین می‌رود.

۲- از طرف دیگر فرض اینست که امر علی حده و مستقلی هم نسبت به عمل فاقد این جزء مشکوک نداریم. در نتیجه: با تعذر جزء یا شرط، وجوب کل و مشروط هم ساقط شده از بین می‌رود.

\* فرض و یا تصور ششم در این مسئله چگونه است؟

بالعکس فرض قبلی است، یعنی فرض اینست که کل دارای امر و یا دلیل علی حده و جداگانه‌ای نیست بلکه از طریق اوامر و یا ادله‌ای که به تک تک اجزاء تعلق گرفته وجوب کل را ثابت کرده و یا می‌فهمیم.

فی المثل: مولی فرموده: کبر، در جای دیگر فرموده: اقرأ، در جای دیگر فرموده: ارفع، در جای دیگر فرموده: اسجد و هكذا ....

۱- ما از مجموعه این اوامر غیریه مقدمیه، امر به کل نماز را انتزاع می‌کنیم.

۲- روشن است که امر انتزاعی تابع منشا انتزاع است.

در نتیجه: اگر امر به اخلال جزء در اثر تعذر ساقط شود، امر به کل نیز ساقط می‌شود.

حال: امر به کل در اثر سقوط امر به جزء، ساقط شده و برداشته می‌شود. - فرض هم اینست که امر مستقل دیگری هم به مرکب فاقد این جزء نداریم.

- به عبارت دیگر: انتزاع امر به صلاه از امر به اجزاء باقی مانده نیز مشکوک است.

در اینجا: الاصل، البراءة.

پس: اگر یک جزء متعذر شود، کل زیر سؤال رفته وجوبش ساقط شده از بین می‌رود.

جمع بندی مطلب اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۵

۱- فرض و صورت اول از ما و سایر محشین است و شیخ اعظم متعرض آن نشده است.

۲- فرض و صورت دوم که اصل بحث را تشکیل می‌داد در عبارت (اذا اثبت الی آخر) آمد.

۳- فرض و صورت سوم در عبارت (نعم، اذا ورد الامر ...) آمد و ذکر گردید.

۴- فرض و صورت چهارم از ما و سایر محشین است که باز شیخ متعرض آن نشده بود.

۵- فرض و صورت پنجم با عبارت (نعم، لو ثبت الجزء و الشرط) آمد و بررسی گردید. [۳۲۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۵۸۵

ض و صورت ششم نیز با عبارت (و كذلك لو ثبت اجزاء المركب ...) آمد و ذکر شد.

در نتیجه:

۱- در فرض اول، چهارم، پنجم و ششم، اذا تعذر الجزء بالشك سقط الباقي.

۲- در فرض سوم، چون شك در تقیید است، الاصل، البراءة و لذا: يجب الاتيان بالباقي من الاجزاء.

۳- انما الكلام در فرض اول شیخ و فرض دوم ماست که دلیل کل و جزء هر دو مجمل است به عبارت دیگر محل بحث آن جایی است که شیخ فرمود:

اذا ثبت جزئیة شیء او شرطیته فی الجملة، فهل یقتضی الاصل جزئیته و شرطیته المطلقتین ...

او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن؟

و در پاسخ فرمود: وجهان، بل قولان: يك قول می گوید: مقتضای اصول و قواعد، مطلقه بودن جزئیت و شرطیت است.

\* اولین دلیل طرفداران قول اول بر این مدعی چیست؟

۱- اصله البراءة است، یعنی پس از این که فلان جزء متعذر شد ما شك می کنیم که آیا مرکب و مأمور به خالی از این جزء بر ما واجب است یا نه؟

پس: شك در تکلیف وجوبی است، و اصل عند الشك فی التکلیف، البراءة: و این معنای مطلقه بودن جزئیت است، بدین معنا که مقتید به فرض تمکن نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این حضرات پرسیم: اذا تعذر الجزء و الشرط، هل سقط الباقي او لا يسقط؟

می گویند: وقتی ما نتوانستیم فاتحه‌الکتاب و یا وضوء را به جای آوریم، شك می کنیم که آیا واجب است بقیه اجزاء را به جا آوریم یا نه؟ الاصل، البراءة، چرا که شك ما در وجوب تکلیفی است.

بنابراین اصل اینست که: ذمه ما از وجوب بقیه بری است و انجام بقیه بر ما واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۶

\* مراد از (لا يعارضها استصحاب وجوب الباقي ... الخ) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اشکل است مبنی بر این که: اینجا جای استصحاب بقاء وجوب است و با وجود چنین استصحابی نوبت به جریان برائت نمی‌رسد، به بیان دیگر:

۱- آن وقت که قادر بودی بر تمامیت نماز، انجام بقیه الاجزاء نیز بر تو واجب بود.

۲- اکنون که مقداری از آن متعذر شده و شما شك داری که وجوب البقیه باقی است یا نه؟

استصحاب کنید وجوب البقیه را. و به عبارت دیگر:

۱- قبل از تعذر این جزء باقی مانده از اجزاء در ضمن کل بر تو واجب بود به عبارت دیگر:

مجموع اجزاء با ضمیمه فاتحه‌الکتاب بر تو واجب بود.

۲- اکنون پس از تعذر این جزء شك کرده‌ای که آیا وجوب الباقي، باقی است یا نه؟

استصحاب کن بقاء وجوب را چرا که هم یقین سابق هست، هم شك لا حق.

بنابراین: با وجود استصحاب نوبت به اصل برائت نمی‌رسد، چرا که استصحاب بر اصول دیگر مقدم است.

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: کدام وجوب البقیه را استصحاب می‌کنید، وجوب نفسی را و یا وجوب مقدّمی آن را؟

\*- اگر بگوئید وجوب نفسی را، به شما خواهیم گفت، بقیه که وجوب نفسی نداشت: آنکه وجوب نفسی داشت همان مرکب ده جزئی بود و لکن هریک از اجزاء به‌خودی‌خود، دارای وجوب نفسی نبود.

و لذا وقتی یک جزء متعذر شد، ۹ جزء دیگر، وجوب نفسی ندارد تا شما آن را استصحاب کنید.

\*- اگر بگوئید وجوب غیری را استصحاب می‌کنیم چرا که وقتی مرکب ده جزئی واجب شده، هر جزئی در ضمن این مرکب دارای وجوب مقدّمی است، زیرا: انّ الاجزاء مقدّمه للمركب.

پس این نه جزء در ضمن آن ده جزء وجوب غیری داشت و ما آن را استصحاب کردیم به شما می‌گوییم: وجوب غیری برای رسیدن به غیر و یا ذی المقدمه است، حال که شما از انجام ذی المقدمه یعنی مرکب عاجز هستید، وجوب المقدمه چه معنایی دارد؟ فلذا: در این صورت اگر یک جزء متعذر شود، بقیه اجزاء ساقط می‌شود.

\* عبارة اخراى پاسخ شیخ در قالب یک پاسخ فنی چیست؟

شیخ می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست. چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۷

۱- قبل از تعدّر فلان جزء و جوب باقی اجزاء در ضمن کلّ و به تبع کلّ و یک وجوب مقدّمی بود. یعنی: هر جزئی که انجام می‌گرفت برای رسیدن به کلّ یعنی ذی المقدمه بود.

۲- حال که فلان جزء متعدّر شده و ما قادر بر انجام آن نیستیم دیگر کلّ و ذی المقدمه واجب نیست تا چه رسد به مقدمه آنکه وجوبش به تبع کلّ یعنی ذی المقدمه است.

پس: آن وجوبی که قبل از تعدّر و متیقّن الحدوث بود بعد از تعدّر مقطوع الارتفاع است

\* پس مراد از (و ثبوت الوجوب النفسی له مفروض الانتفاء ...) چیست؟

اینست که: وجوب نفسی باقی مانده از اجزاء از ابتدای امر مفروض الانتفاء است.

یعنی فرض بحث در اینست که: کلّ، مرکب است که واجب نفسی است نه تک تک اجزاء، و لذا آن فرد از وجوب که متیقّن بود اکنون مشکوک نیست، و آن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث و بلکه مفروض الانتفاء است.

علی‌ای حال: ارکان استصحاب ناتمام است، و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

\* مراد از (و عدم ما يصلح لاثبات التكلیف به ...) چیست؟

دومین دلیل طرفداران قول اوّل است مبنی بر اثبات مدّعی با ابطال دلیل خصم.

یعنی بنا بر عقیده قول اوّل: هیچ‌یک از ادله قول دوم که به زودی مطرح خواهد شد صلاحیت اثبات تکلیف نسبت به مرکب بدون این جزء را ندارد.

و لذا وقتی دلائل قائلین به تقیید ابطال شد، خودبه‌خود نظریه قائلین به اطلاق اثبات می‌شود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۸

متن و للقول الثانی: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقا بالقدرة، بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير الثفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، أو الوجوب النفسی المتعلق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء و الفاقد لبعضها، بدعوى [۳۲۶] صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعمّ الموجود فى اللاحق و لو مسامحة؛ فإنّ أهل [۳۲۷] العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها: أنّ الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

و لو لم يكف هذا المقدار فى استصحاب لاختلّ جريانه فى كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء و قلته؛ فإنّ الماء المعين الذى اخذ بعضه أو زيد عليه يقال:

إنّه كان كثيرا أو قليلا، و الأصل بقاء ما كان، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقّن الكثرة أو القلّة؛ و إلّا لم يعقل الشكّ فيه، فليس الموضوع فيه إلّا [۳۲۸] هذا الماء مسامحة فى مدخلية الجزء الناقص أو الزائد فى المشار إليه؛ و لذا يقال فى العرف: هذا الماء كان كذا، و شكّ فى صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته و نقيصته.

و يدلّ على المطلب أيضا: النبوى و العلويان المرويّات فى عوالى اللآلى.

فعن النبى صلّى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» [۳۲۹].

و عن علىّ عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» [۳۳۰]، و «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» [۳۳۱].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۸۹

و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع [۳۳۲].  
نعم، قد يناقش في دلالتها:

أما الأولى، فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانياً، و «ما» مصدريةً زمائيةً [۳۳۳].

و فيه: أن كون «من» بمعنى الباء مطلقاً و بيانيةً في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. و العجب معارضة هذا الظاهر [۳۳۴] بلزوم تقييد الشيء - بناء على المعنى المشهور - بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثم تقييده بصورة تعدد إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير من المواضيع؛ إذ لا يخفى أن التقييد الأولين استفادان من قوله: «فأتوا منه ... الخ»، و ظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، و لا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.

و الحاصل: أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية.

\*\*\* ترجمه

### (قول به عدم سقوط الباقي و دليل آن:)

و دليل بر قول دوم (که الباقي واجب است):

۱- استصحاب وجوب بقیه اجزاء است، وقتی که مکلف مسبوق به قدرت است، البته بنا بر این که مستصحب همان مطلق وجوب (و یا کلی)، و به معنای لزوم انجام فعل است بدون توجه به این که این وجوب لنفسه است یا لغيره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۰

۲- و یا (استصحاب) وجوب نفسی متعلق به موضوعی است که اعم از جامع جمیع اجزاء (یعنی نماز ده جزئی) و فاقد برخی از اجزاء (که نماز نه جزئی است)، می باشد، (آن هم) به واسطه ادعای صدق عرفی موضوع (مثلاً صلاة) بر این معنای اعمی که (هم شامل نماز ده جزئی می شود) و (هم اکنون نیز) در (اجزاء) لاحق، موجود است، و لو (اعم گرفتنش) مسامحه باشد.

زیرا اهل عرف، بر کسی که عاجز است از (خواندن) سوره پس از آنی که قادر بر خواندن آن بود اطلاق می کنند به این که: نماز با سوره در حال قدرت بر این شخص واجب بود و لکن (اکنون)، بقاء وجوب آن باقی، پس از عجز و ناتوانی از انجام سوره معلوم نیست، (و لذا استصحاب می کنیم بقاء وجوب آن را).

و اگر این مقدار از مسامحه در استصحاب کافی نباشد، جریان مسامحه در بسیاری از استصحابات مختل خواهد شد، مثل استصحاب کثرت الماء و قله الماء.

زیرا به آب معینی که (در حوض بود و) مقداری از آن برداشته شده و یا مقداری بر آن افزوده شد، عرفاً گفته می شود: قبلاً کثیر بود و یا قلیل بود. (لکن اکنون نمی دانیم که کثیر است یا قلیل)، الاصل، بقاء ما کان (یعنی آنکه کثیر بود اکنون هم کثیر است و آنکه قلیل بود اکنون هم قلیل است). در صورتی که این آب موجود متیقن اکثره یا قله نبود و گرنه شک در آن عاقلانه نمی بود.

پس موضوع در این مستصحب نیست مگر آبی که بدون مدخلیت جزء ناقص و یا زائد در آن مسامحه همان آب است، و لذا گفته می شود: این آب قبلاً چنین بود، و لکن (اکنون) شک می شود در این که چنان شده باشد، بدون در نظر گرفتن کم و زیاد شدن آن.

### (استدلال بر این قول با سه روایت:)

و دلالت می‌کند بر این قول، حدیث نبوی صلی الله علیه و آله و آن دو حدیثی که در عوالی اللآلی از امیر مؤمنان علی علیه السّلام نقل شده است.

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده: هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدورتان است انجام دهید. از امام علی علیه السّلام نقل شده است: آن عملی که میسور و مقدور شماست (و به راحتی از عهده انجامش برمی‌آید) به واسطه آن عملی که معسور و متعذر شده، از عهده شما ساقط نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۱  
و از همین امام همام نقل شده است که: چیزی که همه‌اش قابل ادراک نیست و نمی‌توانید به کل آن دسترسی پیدا کنید، نباید از خیر کل آن بگذرید و همه‌اش را ترک کنید.

و ضعف سندی این احادیث به واسطه شهرت عملیّه تمسک اصحاب به آنها در ابواب مختلفه عبادات جبران می‌شود بلکه گاهی در دلالت این روایات مناقشه می‌شود.

و اما اشکال دلالتی حدیث اول اینست که: شاید (من) به معنای (باء) تعبیه، یا بیانیّه و (ما) به معنای ماء مصدریّه زمانیه باشد. شیخ می‌فرماید: در این که می‌گوئید شاید من به معنای باء تعبیه و یا من بیانیّه باشد اشکالی وجود دارد، و آن اینست که: به معنای باء بودن (من) مطلقاً وجود ندارد و بیانیّه بودن آن در خصوص این مقام، مخالف با ظاهر کلام و جدّاً بعید است (بلکه حق اینست که من تبعیضیه است و مای موصولیه) چنان که بر عارف بر اصول و قواعد سخن پوشیده نیست.

### (مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست.)

شگفت از معارضه، (قرار دادن صاحب فصول است) این ظهور را:

۱- به لزوم تقیید (کلمه) شیء (که در حدیث به طور مطلق آمده) به شیء مرکب دارای اجزاء (مثل اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء) تا صحیح باشد امر به انجام آنچه استطاعت از آن وجود دارد.

۲- و سپس تقیید این شیء، به صورتی که انجام جمیع (یعنی همه آن)، میسور نباشد (بلکه انجام بعض عمل میسور و بعضی متعذر باشد مثل (اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء و لم تتمکن اتیان جمیعها).

۳- سپس ارتکاب به تخصیص در این شیء است با خارج کردن مرکباتی که این قاعده (تبعیض) بالاتفاق در آنها جاری نمی‌شود. چنان که در بسیاری از مواضع و موارد مثل صوم و ...

چنین است.

زیرا: بر کسی پوشیده نیست که دو تقیید اول از این سخن (فأتوا منه ...) استفاده می‌شوند (یعنی می‌فهمیم مراد از شیء، آن شیئی است که ذو اجزاء باشد و گرنه تبعیض لازم نداشت و از کلمه ما استطعتم روشن می‌شود که مقداری از عمل در محدوده استطاعت است و مقداری از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۲

آن خارج از حیطه قدرت و لذا تقریر لازم نیست (. و ظهور حدیث حاکم بر این دو معناست.

بله، (این تخصیص یعنی خارج کردن بسیاری از مرکبات لازم است و لکن اشکالی به واسطه این تخصیص پیش نمی‌آید در برابر آن مجاز بعیدی که (مناقش ادعا کرد).

حاصل مطلب این که: مناقشه کردن در ظهور روایت ناشی از کج‌سلیقگی است در فهم خطابات عرفیه.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* حاصل و خلاصه بحث تنبیه دوم تا به اینجا چه بود؟

۱- شارع مرکب و یا مأمور به دارای اجزاء و شرایط را بر مکلفین واجب نموده است.

۲- گاهی اوقات انجام برخی از اجزاء و یا شرایط این مرکب با تعدّر روبرو می‌شود.

۳- این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از تعدّر انجام برخی اجزاء مرکب، وجوب بقیه اجزاء همچنان باقی است و یا این که از بین رفته از عهده مکلف برداشته می‌شود.

- در یک فرض نتیجه این شد که لا یسقط الباقی.

- در چهار فرض نتیجه این شد که یسقط الباقی.

- یک صورت نیز محل الکلام واقع شد و آن در جایی بود که هم دلیل مرکب مجمل است، هم دلیل جزء و شرط.

در اینجا دو قول در پاسخ به سؤال مذکور آمد:

\*- یک قول گفت که بقیه الاجزاء و الشرائط واجب نیست و از عهده مکلف ساقط است.

دلیلشان بر این مدعی: یکی اصالة البراءة بود، یکی هم عدم قاعده خارجیه‌ای که صلاحیت داشته باشد برای اثبات تکلیف البقیه.

- کسی اشکال کرد که چرا برائت جاری می‌کنید، بیائید و استصحاب وجوب الباقی را اجرا کنید.

- گفته شد وجوب یا غیره است یا نفسی:

وجوب نفسی مرکب پس از تعدّر انجام جزء از بین رفته و لذا استصحاب وجوب نفسی ممکن نیست.

وجوب غیره هم به تبع وجوب نفسی از بین می‌رود چرا که اجزاء و شرایط وجود مقدمی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۳

دارند برای ذی المقدمه. و لذا استصحاب وجوب غیره هم ممکن نیست.

\* پس مراد از (و للقول الثانی: استصحاب وجوب الباقی اذا كان ...) چیست؟

تبیین نظر قائلین به قول دوم است، بدین معنا که:

\*- یک قول دیگر می‌گوید: مقتضای اصول و قواعد عامه اینست که: جزئیت و شرطیت مقیدتین هستند.

به عبارت دیگر می‌گویند: با تعدّر جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط وجوب بقیه اجزاء از ما ساقط نمی‌شود، بلکه باید بقیه را به

جا آورید.

\* دلیلشان بر این مدعا چیست؟

استصحاب الوجوب است.

\* مگر در پاسخ به اشکالی که شد نگفتید که استصحاب الوجوب در اینجا جاری نمی‌شود، نه نفسی و نه غیره؟ اکنون چگونه

استصحابی را می‌خواهید پیاده کنید؟

شیخ می‌فرماید، چرا اکنون هم می‌گوئیم اگر بنای ما در باب استصحاب بر دقت عقلیه باشد، نوع استصحابات در اینجا قابل جریان

نیست. چرا که:

اولاً: موردی نیست الا این که در موضوع آن تغییر و تحولی و لو اندک پیش آمده است و گرنه شک در بقاء پیش نمی‌آمد. ثانیاً: اگر موضوع قدیم با تمام خصوصیاتش احراز شود، قطعاً حکمش باقی بوده و ما شکم نداریم تا نیازمند به استصحاب باشیم. حال: اگر تغییری پیش آمده باشد با دقت نظر عقلی مشخص می‌شود که موضوع عوض شده است. اگر موضوع عوض شود، دیگر اجراء حکم یک موضوعی در موضوع دیگر استصحاب نیست بلکه قیاس است که باطل است. با توجه به این مطلب حتی بسیاری از استصحابات ضروریّه از قبیل استصحاب بقاء لیل، بقاء نهار، استصحاب کثرت ماء و قلت ماء باید کنار گذاشته شود.

چرا؟ زیرا فی المثل: قبلاً- به کثرت آب در فلان ظرف و کز بودن آن یقین داشتیم، لکن اکنون پس از این که مقداری مثلاً- یک سطل از این آب را برداشته‌ایم و نقصانی در آن پدید آمده است، به حسب دقت نظر عقلی این آب موجود غیر از آن آب قبلی است و موضوع عوض شده است، در نتیجه جای استصحاب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۴

امّا به لحاظ مسامحه عرفیه، این آب همان آب است، چرا که عرفاً مختصری کم شدن و یا بالعکس در طرف قلت و مقداری زیاد شدن آن، موضوع عوض نمی‌شود بلکه عرف این کم و زیاد شدن مختصر را تغییر حالات و تبدل عوارض می‌داند. پس: این موضوع، همان موضوع قبلی است که مختصر تفاوتی در آن پیش آمده و موجب شک در بقاء شده که جای جریان استصحاب است.

بنابراین: اگر ما بنا را بر مسامحه عرفیه بگذاریم، استصحاب در خیلی جاها جاری می‌شود و در باب استصحاب خواهد آمد که مناط در جریان استصحاب، بقاء الموضوع به بقاء عرفی است و نه به دقت عقلیه.

\* عبارة اخراى كلام شيخ در پاسخ به اشکال و یا سؤال مذکور نسبت به دلیل استصحاب در قول دوم چیست؟

اینست که: اگر فردی از کلی محقق شود، پس از آن یقین حاصل شود که آن فرد محقق شده از بین رفته است و لکن احتمال بدهیم که فرد دیگری جایگزین او شده است، با قطع نظر از فرد اول و فرد دوم، حق داریم کلی میان این افراد را استصحاب کنیم. به، خصوص فرد اول و خصوص فرد دوم، استصحاب ندارد، لکن کلی میان آنها قابل استصحاب است.

فی المثل: آقای زید در فلان خانه زندگی می‌کرد و لکن من یقین حاصل می‌کنم که او اکنون مرده است، و لکن احتمال می‌دهم که آقای عمر به جای او در آن خانه سکنی گزیده باشد.

حال: با قطع نظر از زیدی که حتماً مرده و عمری که احتمال می‌دهم جایگزین او شده یا نه؟ کلی انسان را استصحاب می‌کنیم. و به عبارت دیگر می‌گوئیم:

۱- در فلان خانه انسانی زندگی می‌کرد که می‌دانم مرده است.

۲- اکنون نمی‌دانم که انسانی در آن زندگی می‌کند یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء انسان را.

حال در ما نحن فیه نیز می‌گوئیم:

۱- قبل از تعذر وجوب غیری وجود داشت، می‌دانم که این وجوب غیری از بین رفته است.

۲- اکنون احتمال می‌دهم که وجوب نفسی جایگزین آن شده باشد.

یعنی: تا به حال نه جزء وجوب غیری داشت، اکنون همان نه جزء وجوب نفسی پیدا کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۵

به عبارت دیگر: احتمال می‌دهم آن وجوب که رفته، این وجوب جایگزین آن شده باشد.



در اینجا: ما نه در وجوب غیری استصحاب جاری می‌کنیم و نه در وجوب نفسی، بلکه در کلی و یا قدر مشترک این دو استصحاب جاری می‌کنیم.

\* جناب شیخ این قدر مشترک چیست با ذکر مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

کلی و وجوب قدر مشترک است بدین صورت که می‌گوئیم: این نه (۹) جزء قبلا- و در ضمن مرکب وجوب داشت، اکنون هم وجوب دارد و دیگر کاری به نفسی و یا غیری بودن آن ندارم، چرا که وجوب غیری از بین رفته، وجوب نفسی نیز مشکوک الحدوث است.

بنابراین: شما که در برخی از اجزاء و شرائط متعذر می‌شوید، موظف هستید به خاطر استصحاب الوجوب، بقیه اجزاء و شرائط را انجام دهید.

\* جناب شیخ نام چنین عملی را چه می‌گذارید؟

نام این گونه عمل را مسامحه در مستصحب می‌گذاریم. چرا؟

۱- یا به خاطر این که در مستصحب مسامحه کرده و نه سختگیری، بدین معنا که از نفسی بودن و غیری بودن چشم‌پوشی شده و کلی مد نظر قرار می‌گیرد و استصحاب می‌شود.

۲- یا به خاطر این که در موضوع مستصحب مسامحه می‌شود و نه در خود مستصحب، یعنی: مستصحب وجوب است، موضوع وجوب، نماز است، و در نماز مسامحه می‌شود، فی المثل می‌گوئیم:

شارع وجوب نفسی را برده روی نماز (۱۰) جزئی و لکن به نظر عرف نماز نه (۹) جزئی و ده جزئی (۱۰) تفاوتی ندارد.

به عبارت دیگر: عرف نماز نه (۹) جزئی را نماز می‌گوید، نماز ده جزئی (۱۰) را هم نماز می‌گوید و لذا ما از نه جزئی بودن و ده جزئی بودن صرف نظر می‌کنیم، همان‌طور که اگر شما چند مثقال به مقداری از حبوبت اضافه کنید و یا چند مثقال از آن کم کنید عرف این کم و زیاد را در نظر نمی‌گیرد.

حال ما هم در اینجا می‌گوئیم:

۱- وجوب نفسی رفته روی نماز، و این نه جزئی را که شما قادر بر انجام آن هستید، عرفا همان نماز است.

۲- اکنون شک می‌کنیم که این وجوب نفسی باقی است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۶

استصحاب می‌کنیم، همان وجوب نفسی را، منتهی با مسامحه در موضوع وجوب که صلاة است.

پس: در اینجا در وجوب مسامحه نکردیم، بلکه در موضوع وجوب یعنی نماز مسامحه کردیم.

\* جناب شیخ موضوع آن وجوب قبلی نماز ۱۰ جزئی بود و حال آنکه مقدور شما اینک نه (۹) جزئی است چه طور شما وجوبی را که موضوعش تغییر کرده استصحاب می‌کنید؟

بله در نظر عرف ۹ جزء با ۱۰ جزء فرقی نمی‌کند، کآن این ۹ جزء همان ۱۰ جزء است و چنان که گفتیم این مسامحه در موضوع وجوب صورت می‌گیرد. و نه در خود وجوب.

\* با توجه به بیانی که از قول اول و دوم شد، نظر شیخ و مختار ایشان چیست؟

شیخ از قبول استصحاب ابائی نداشته آن را می‌پذیرد و به عبارت دیگر: ایشان قول دوم را که نتیجه تصویر آن وجوب الباقی است به خاطر استصحاب وجوب آن هم از طریق مسامحه در وجوب و یا از طریق مسامحه در موضوع آن یعنی نماز، قبول می‌کند.

\* جناب شیخ بنا شد که مبحث اجزاء را طی سه مرحله مطرح کنید، تا به اینجا چه کردید؟

مرحله اول و دوم یعنی مقتضای اصول و قواعد عامه عملیه و لفظیه را بیان کرده حاصل و نتیجه آن را مشخص نمودیم و لذا باقی



ماند مرحله سوم یعنی مقتضای اخبار عامه که اینک وارد این مرحله شده می‌گوئیم:

برای اثبات قول دوم یعنی وجوب الباقی به سه روایت استدلال شده و برخی مدعی هستند که جزئیت و شرطیت مطلقه از این روایات استفاده می‌شود، چنان که برخی منکر این معنا هستند.

یکی از این سه روایت: ۱- حدیث معروف نبوی است که در فرازی از آن می‌فرمایند:

هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدرتان است انجام دهید.

حال در ما نحن فیه: یکی از اجزاء بر ما متعذر شده و لکن قادر بر بقیه اجزاء هستیم، پس باید انجام دهیم و هذا هو المطلوب. در نتیجه: جزئیت آن جزء متعذر مخصوص به حال تمکن می‌باشد.

۲- حدیث علوی اول نیز عبارتست از این که: آن عملی که مقدر شماست و از عهده انجامش برمی‌آید، به واسطه عملی که متعذر و معسور شماست، از عهده شما ساقط نمی‌شود، پس باید مقدار میسور انجام شود.

حال در ما نحن فیه: یک جزء از نماز فی المثل متعذر شده است، لکن بقیه اجزاء یعنی ۹ جزء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۷

دیگر میسور است، پس باید انجام شود. و نمی‌توانیم آن را ترک کنیم، و هذا هو المطلوب.

پس: باز هم جزئیت این جزء متعذر به حکم این حدیث، اختصاص به حال تمکن دارد.

۳- دومین حدیث علوی عبارتست از این که: چیزی که همه‌اش قابل ادراک نیست و نمی‌توانی به کل آن دسترسی پیدا کنی، نباید از خیر کل آن بگذری و همه‌اش را ترک کنی، بلکه آن اندازه که می‌توانی از آن انجام داده آن را متروک نگذاری.

حال: در ما نحن فیه، مکلف به تمام ده جزء دسترسی ندارد و لکن قادر بر انجام نه جزء آن می‌باشد، پس باید انجام دهد، و هذا هو المطلوب، که باز هم همان جزئیت مقیده را نتیجه می‌دهد که اختصاص به حال تمکن دارد.

\* مراد از (و قد یناقش فی دلالتها ...) چیست؟

اشاره به اشکالاتی است که از دو جهت به این روایات شده است.

۱- اشکال سندی ۲- اشکال دلالی.

\* در اشکال سندی به این روایات چه می‌گویند؟

می‌گویند: اولاً: روایت نبوی عامی بوده از درجه اعتبار ساقط است، دو حدیث علوی نیز چون مرسل بود، حجّت نیست.

ثانیاً: به فرض مسند بودنشان هم چون راوی این روایات ابن ابی جمهور احسائی در کتاب غوالی اللثالی است که فردی مطعون است، فاقد حجّت هستند.

\* مراد از (و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسک بها بین الاصحاب ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال سندی به این روایات و لذا می‌فرماید:

۱- مشهور فقهای ما از قدیم الایام در ابواب مختلفه عبادت به این روایات عمل کرده‌اند.

۲- شهرت عملیه، ضعف سند حدیث را جبران می‌کند.

در نتیجه: به لحاظ سندی ما محذوری نداریم.

\* اولین اشکال دلالی حضرات به دلالت حدیث نبوی صلی الله علیه و آله چیست؟

اینست که: در این حدیث سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول این که: کلمه (من) برای تبعیض باشد و کلمه (ما) موصوله و به معنای الذی در این صورت معنای حدیث این می‌شود

که: (فاتوا بعضه المقذور)، یعنی اگر قادر به انجام همه آن نیستند، بلکه قادر بر انجام برخی از آن هستید، همان بعض مقذور را

انجام دهید.

طبق این احتمال حدیث مفید قول ثانی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۸

احتمال دوم این که: کلمه (من) به معنای (باء) تعدیه باشد و کلمه (ما) مصدریّه زمانیّه، تا ما بعد خود را به تأویل مصدر برده معنای حدیث این شود که: (فأتوا به، ای بالمأمور به دوام استطاعتکم):

احتمال سوم اینکه: لفظ (من) برای تبیین باشد، چنان که این معنا یکی از معانی حقیقیه (من) است و لفظ (ما) مصدریّه زمانیّه، که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که: (فأتوا المأتی به من المأمور به دوام استطاعتکم).

- طبق این دو احتمال حدیث در مقام بیان این مطلب است که قدرت، شرط تنجز هر عملی است و لذا تا زمانی یک عمل بر شما واجب است که قادر بر انجام آن باشید، و این مسئله ربطی به مسئله وجوب الجزء عند تعدد الكل ندارد.

پس: به دلیل احتمالات متعدده در این حدیث باید از خیر آن گذشت.

\* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

می‌فرماید: به معنای باء تعدیه بودن لفظ (من):

اولاً: در تمام موارد خلاف ظاهر است، چرا که این معنا هیچ‌یک از معانی مختلفه لفظ (من) نیست تا ظهور در آن داشته باشد، بلکه نیازمند به قرینه است.

ثانیاً: اگرچه معنای بیائیت یکی از معانی مختلفه (من) است و لکن بلا تردید اراده آن در خصوص این حدیث جدّاً بعید است.

زیرا: بیائیت در موردی اراده می‌شود که قبلاً-اجمال و ابهامی در کلام وجود داشته باشد و بعداً بیان شود. و حال آنکه نه لفظ امر تکم در این حدیث ابهام دارد و نه لفظ شیء که اطلاق دارد و هر شیئی از آن می‌تواند مورد نظر باشد و نه لفظ (فأتوا).

بنابراین: دو احتمال بعدی ابطال می‌شود و در نتیجه احتمال اول تعیین می‌یابد و این از لفظ (من)، ظاهر است که همان مراد ماست.

پس: این حدیث دلیلی است بر قول دوم.

\* عبارة اخراى این پاسخ در یک گفتگوی ساده چگونه است؟

شیخ می‌فرماید: این حدیث ظهور در ما نحن فیه دارد که همان وجوب الاتیان در الباقی باشد برخی نیز این ظهور را پذیرفته‌اند و لکن می‌گویند اگر ما به ظهور این حدیث تمسک کنیم دچار مشکل می‌شویم.

برخی هم گفته‌اند: حدیث ذو احتمالین است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۵۹۹

\* از جناب شیخ می‌پرسیم ظهور حدیث در ما نحن فیه چگونه است؟

می‌فرماید: (من) تبعیضیه است و (ما) در ما استطعتم موصوله.

پس تقدیر حدیث اینست که: وقتی شما را امر کردم به عملی، به جا بیاورید آن مقداری از آن را که مقدور شماست. پس حدیث عیناً ظهور در ما نحن فیه دارد و مدّعی ما را که وجوب الباقی است اثبات می‌کند.

\* اشکال وارده به حدیث چیست؟

برخی گفته‌اند احتمال دیگر اینست که: (من) بیائیه باشد و یا به معنای (باء) تعدیه باشد و (ما) نیز، مای مصدریّه ظرفیه باشد و نه موصوله.

حال: اگر (من) تبعیضیه باشد و (ما) موصوله، معنا و تقدیر حدیث این می‌شود که:

اذا امرتکم بشیء فأتوا بعضه الذی تقدرون.

و اگر (من) بیانیه باشد و (ما) مصدریه، تقدیر و معنای حدیث این می‌شود که:  
اذا امرتکم بشیء فأتوا و المأتی ما استطعتم.

و اگر (من) به معنای (باء) تعدیه گرفته شود، تقدیر حدیث این می‌شود که:  
فأتوا به مدّه استطاعتکم.

یعنی: اگر دستور دادم به چیزی، آن را انجام دهید تا زمانی که قدرت و استطاعت دارید.

فی المثل: مولی امر کرده به روزه، باید مادامی که قادر بر گرفتن روزه هستید، روزه بگیرید.

خوب مفهوم آن اینست که: وقتی از قدرت و استطاعت افتادید می‌توانید روزه نگیرید و یا فی المثل: شارع از شما نماز خواسته است، باید این نماز را مادامی که قادر بر خواندن و انجامش هستید، انجام دهید و لذا در زمانی که چنین استطاعتی از دست رفت، خوب نماز هم از عهده ساقط است.

حال: بنا بر معنای اول: هدف حدیث اینست که: وقتی یک مقداری از عمل را نمی‌توانی انجام بدهی آن را انجام نده و لکن مقداری را که قادر هستی باید انجام بدهی.

بنا بر معنای دوم: هدف حدیث اینست که: کلیه تکالیف الهیه مشروط به قدرت است اگر انسان قادر بر مأمور به باشد، مکلف است و لکن اگر قادر بر آن نبود تکلیفی ندارد. و خلاصه این که حدیث در مقام بیان یکی از شروط تکلیف یعنی قدرت است.

خلاصه این که: دو احتمال و یا سه احتمال در حدیث می‌رود. اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۰

\* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

می‌فرماید:

اولاً: ما نشنیده‌ایم که (من) به معنای (باء) تعدیه باشد.

ثانیاً: این که گفتید (من) بیانیه است، بله (من) بیانیه داریم، و لکن ما نحن فيه جای (من) بیانیه نیست، چرا که در اینجا امر مبهمی وجود ندارد تا که بخواهیم با (من) بیانیه آن را برداریم؟

کجای امرتکم بشیء فأتوا منه، مبهم است؟

بنابراین: حق اینست که: (من) ظهور دارد در (من) تبعیضیه و (ما) نیز ظهور دارد در (ماء) موصوله.

\* اشکال صاحب فصول به حدیث نبوی در اینجا چیست؟

می‌فرماید:

۱- (من) برای تبعیض است، (ما) نیز موصوله است، معنا هم همانی که شیخ فرمود.

۲- اما حمل حدیث بر ظاهر مستلزم تقدیرات کثیره است.

در نتیجه: الاصل، عدم التقدیر، پس از خیر حمل حدیث بر ظاهر باید گذشت.

\* مراد صاحب فصول از این مطلب چیست؟

اینست که: اگر لفظ (من) به معنای تبعیضیه باشد:

۱- باید کلمه شیء را که در حدیث به طور مطلق ذکر شده است تقیید بزیم به شیء مرکب و دارای اجزاء تا بتوانیم بگوئیم: (فأتوا بعضه المقدور)، اما: الاصل، عدم التقیید.

۲- همین شیء مرکب را نیز باید تقیید بزیم به صورتی که انجام جمیع ممکن نباشد بلکه انجام بعض عمل ممکن و بعضی متعذر باشد.

أما: الاصل، عدم التقييد.

۳- پس از این تقييد است که دچار تخصيص اكثر می‌شویم، چرا که باید مواردی را که این قاعده در آنها جاری نیست، از قبیل باب صوم، باب حج و ... که اگر بعض عمل در آنها متعذر باشد، کلّ عمل ساقط می‌شود، را از معرکه خارج کرد.

أما: الاصل، عدم التخصيص.

در نتیجه: قول مشهور و شما جناب شیخ، مستلزم تقييدات كثيره، تخصيص اكثر و تقديرات بسیار است و لذا معنای حدیث این می‌شود که:

إذا امرتكم بشيء ذي اجزاء ولم تقدرُوا على اتیان جميعه فأتوا بعضه المقذور إلا الحجّ و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۱

الصّوم و ....

حاصل این که تمام این موارد خلاف ظاهر و خلاف اصل است، پس باید (من) را به معنای (باء) تعدیه گرفت تا از مشکل این همه تقدیر و تخصيص نجات پیدا کرد.

حال: اگر حدیث به معنای (باء) تعدیه باشد به درد قول دوم یعنی وجوب الباقي نمی‌خورد.

\* پاسخ جناب شیخ به مرحوم صاحب فصول (ره) چیست؟

اینست که: جناب صاحب فصول: ۱- دو تقييد اول از خود کلمه (منه ما استطعتم) استفاده می‌شود، چرا که وقتی (من) برای تبعيض بود، خودش قرینه است بر این که مراد از (شیء)، شیء ذی الاجزاء است و به ضمیمه ما استطعتم قرینه می‌شود بر این که برخی از عمل مقذور است و برخی دیگر نه.

و لذا: ظهور کلمه (منه) در این دو امر، حاکم است بر ظهور مطلق در اطلاقش که شما می‌گوئید آن را به اطلاقش واگذار کنیم.

۲- بله سخن ما مستلزم تخصيص كثير است، لکن تخصيص كثيری از موارد که اولی است از ارتکاب آن مجازات بعیده که لفظ (من) را به معنای (باء) تعدیه بگیریم، و حال آنکه هیچ ضرورتی ندارد.

حاصل مطلب این که: این مناقشه در ظهور روایت از درست نفهمیدن خطابات عرفیه است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۲

متن و أما الثانية، فلما قيل [۳۳۵]: من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، و لا كلام في ذلك؛ لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر.

فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء».

و فيه:

أولاً: أن عدم السقوط [۳۳۶] محمول على نفس الميسور لا- على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط [۳۳۷] المعسور يعني: أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعبير شيء فلا يسقط بسبب [۳۳۸] تعبيره. و عبارة اخرى: ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره. و هذا الكلام إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكّن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكلّ، أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفرادى.

و ثانياً: أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف في إثبات المطلوب، بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب:

من أن أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها، بارتفاع

وجوبها و سقوطها؛ لعدم مدآقتهم فی کون الوجوب الثابت سابقا غیریا، و هذا الوجوب الذی یتکلم فی ثبوتہ و عدمہ نفسی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۳

فلا یصدق علی ثبوتہ البقاء، و لا علی عدمہ السقوط و الارتفاع.

فكما یصدق هذه الروایة لو شكّ - بعد ورود الأمر بآكرام العلماء بالاستغراق الأفرادی - فی ثبوت حکم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حکم إكرام من یتعذر إكرامه، كذلك یصدق لو شكّ بعد الأمر بالمرکب فی وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر بعضه، كما لا یخفی.

و بمثل ذلك یقال فی دفع دعوی: جریان الإیراد المذكور علی تقدیر تعلّق عدم [۳۳۹] السقوط بنفس المیسور لا بحکمه، بأن یقال: إنّ سقوط المقدمه لما كان لازما [۳۴۰] لسقوط ذیها، فالحکم بعدم الملازمه فی الخبر لا بدّ أن یحمل علی الأفعال المستقله فی الوجوب؛ لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

\*\*\* ترجمه

### (اشکال در دلالت روایت دوّم)

و اما حدیث دوّم: به دلیل این که گفته شده: معنای این حدیث اینست که: حکم (یعنی احکام مستقله‌ای که)، ثابت (شده) است بر (افراد) میسور، ساقط نمی‌شود به سبب سقوط حکم معسور، بحثی در آن نیست.

زیرا: سقوط حکم یک شیء به تنهایی موجب سقوط حکم ثابت بر شیء دیگر نمی‌شود.

پس این روایت حمل می‌شود بر دفع توهم این سقوط در احکام مستقله‌ای که دلیل واحدی جمع‌کننده آنهاست (و الا ربطی به یکدیگر ندارند)، چنان که در اکرم العلماء چنین است (یعنی حدیث مربوط است به افرادی عام نه به اجزاء مرکب و مربوط است به احکام مستقله و نه به احکام تبعیه که محلّ بحث ماست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۴

### (رفع اشکال)

شیخ (ره) می‌فرماید در این اشکال، اشکالی وجود دارد و آن اینست که:

اولاً: این عدم سقوط (یعنی لا یسقط) حمل می‌شود بر خود میسور و نه بر حکم آن (و لذا چه داعی دارید که حکم را در تقدیر بگیرید).

پس مراد از این حدیث شریف اینست که: فعلی که میسور (شماست) به سبب ساقط شدن عملی که معسور شماست، ساقط نمی‌شود.

یعنی پس آن عملی که میسور (شماست)، وقتی ساقط نمی‌شود که شما قادر بر شیء (یعنی همه افراد آن) هستی، به سبب تعسّر برخی از اجزاء.

به عبارت دیگر: آن عملی که بر شما لازم بود در هنگام توانائی، در صورت تعذر مقداری از آن، بقیه‌اش ساقط نمی‌شود.

این کلام (که المیسور لا یسقط بالمعسور)، معمولاً در مقامی گفته می‌شود که:

۱- ارتباط وجوب شیء (یعنی ۹ جزء)، به سبب تمکن از شیء دیگر (یعنی فاتحه‌الکتاب) است که محقق و ثابت باشد به واسطه

دلیل خودش، همان‌طور که در امر به کلّ (مثل أقيموا الصلاة) که وجوب همه اجزاء به هم مربوط است.

۲- و یا ارتباط توهم شده باشد، چنان که در امر به چیزی که عموم افرادی است (مثل اکرم العلماء که هر یک حکم مستقل دارد و لکن چون دلیل یکی بیشتر نیست، انسان خیال می‌کند که این‌ها به هم مربوط‌اند).

ثانیاً: این که گفته شد حکم ثابت (شده) برای میسور، ساقط نمی‌شود، به سبب سقوط حکم ثابت (شده) برای معسور، در اثبات مطلوب ما کافی است، (البته)، بنا بر آنچه ما در توجیه استصحاب ذکر کرده و گفتیم که اهل عرف (در یکی دانستن وجوب نه جزء و وجوب ده جزء) تسامح می‌کنند و پس از این تسامح:

از وجوب بقیه اجزاء بعد از تعذر برخی دیگر اجزاء، به بقاء وجوب و از عدم وجوب بقیه اجزاء، به ارتفاع وجوب آن اجزاء و سقوط وجوب آن تعبیر می‌نمایند.

(و این) به دلیل عدم دقت عقلیه اهل عرف به غیری بودن وجوب ثابت قبلی (به آن نه جزء است) و حال آنکه این وجوبی که در ثبوت و عدمش صحبت می‌شود نفسی است (و وقتی آن وجوب غیری بود و این وجوب نفسی است)، پس نه بر ثبوت این وجوب، بقاء صدق می‌کند و نه بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۵

عدمش سقوط و ارتفاع.

پس همان‌طور که اگر (پس از ورود امر مولی به اکرم العلماء به نحو استغراق افرادی)، در ثبوت حکم اکرم آن بعضی که ممکن‌الاکرام‌اند شک شود، و در سقوطش به سبب سقوط حکم کسانی که متعذراً لاکرام‌اند شک شود، این روایت شریف صدق می‌کند، کذلک، اگر پس از امر به مرکب (یعنی أقيموا الصلاة) در وجوب بقیه اجزاء پس از تعذر برخی از اجزاء شک شود، (باز هم) این حدیث شریف، صدق می‌کند (و فرقی نیست میان افراد عام و اجزاء مرکب)، چنان که مطلب بر کسی پوشیده نیست.

و مثل این مطالب (را که عرف هم نه جزء را نماز می‌گویند و هم ده جزء را) در دفع ادعای جریان مذکور گفته می‌شود (البته) بنا بر فرض تعلق عدم سقوط به خود میسور و نه به حکم آن به این که (از جانب مستشکل) گفته شود که:

سقوط مقدمه (یعنی نه جزء)، وقتی ملازم با سقوط ذی المقدمه (یعنی ۱۰ جزء) است پس حکم (امام) به عدم ملازمه در این روایت (که می‌فرماید لا ملازمه بین سقوط البعض و سقوط البقیه)، به ناچار باید حمل شود بر افعال مستقله در وجوب؛ به خاطر دفع توهم سقوطی که ناشی از وجوب این اجزاء به خطاب واحد است.

\*\*\*

## تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید خطابات وارده به لحاظ وحدت و کثرت بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند:

۱- خطباتی که ظاهراً و باطناً متعدد بوده و هر یک دارای خطاب مستقلی هستند و ربطی به دیگری ندارند. مثل: أقيموا الصلاة، أتوا الزکاة، و أمر بالمعروف، صوموا، تصحوا، جاهدوا فی سبیل الله.

۲- خطباتی که علی الظاهر وحدت دارند و یک خطاب محسوب می‌شوند و لکن در واقع متعدد و متغایر هستند. مثل: اکرم العلماء بنا بر این که عام استغراقی باشد، چنان که حق هم همین است و ظاهرش یک خطاب است و لکن در باطن منحل شده و به تعداد افراد علماء خطاب وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۶

یعنی: اکرم زیدا، اکرم عمرا، اکرم بکرا و ....

۳- خطاباتى که ظاهرا و باطنا وحدت دارند بدین معنا که یک خطاب دارند و یک امثال می‌طلبند، که همان مرکب داری اجزاء باشد.

أقیموا الصلاة، و لله على الناس حج البيت و ....

\* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید حاصل اشکال به دلالت حدیث دوّم چیست؟

مستشکل می‌گوید: آیا مراد از میسور اجزاء مرکب است که دارای یک حکم‌اند مثل آن نه جزء و ده جزء یا افراد العام است که هر یک دارای یک حکم مستقل است؟

به عبارت دیگر:

آیا مراد از این که می‌گوئید: لا یسقط: خود (المیسور لا یسقط بالمعسور) است و یا حکم (المیسور لا یسقط [به حکم] المعسور)؟ اگر بگوئید مراد: الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب المعسور است به ناچار باید پذیرید که مراد حدیث احکام مستقلة مربوط به افراد العام است که هیچ‌یک به سبب تعذر دیگری از بین نمی‌رود. چرا؟

زیرا: در احکام غیر مستقلة مثل اجزاء مرکب:

۱- وجوب بقیه اجزاء تابع وجوب کلّ است و استقلال ندارد.

۲- بلا شک وجوب کلّ و ذی المقدمه که رفت، وجوب بقیه از اجزاء هم که مقدمه هستند از بین می‌رود.

در نتیجه: نمی‌توان حدیث را بر این معنا حمل کرد.

\* پس مراد از (فتحمل الروایة علی دفع توهم السقوط ... الخ) چیست؟

پاسخ خود مستشکل است به اشکالی که بر او وارد کرده است مبنی بر این که: در احکام مستقلة جای این گونه بحث‌ها نیست، چرا که افراد مبتدی هم می‌فهمند که با تعذر صوم فی المثل صلاة و یا ... از عهده مکلف ساقط نمی‌شود، پس معنای این حرف شما چیست؟

و لذا مستشکل می‌گوید: این سخن ما برای دفع توهم است که در موارد عمومات استغراقیه مثل اکرم العلماء که علی الظاهر خطاب واحد است این توهم پیش نیاید که اگر اکرام برخی از علما با تعذر روبرو شد پس اکرام جمیع العلماء از عهده او ساقط می‌شود. و لذا این حدیث می‌گوید:

وجوب بقیه افراد به حال خود باقی است و ربطی به افراد معسوره ندارد پس این حدیث به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۷

\* عبارة اخراى این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل می‌گوید: قطعا در عبارت حدیث، حکمی در تقدیر است بدین معنا که حکم المیسور لا یسقط بحکم المعسور.

سپس می‌گوید: اگر (حکم) در تقدیر باشد که هست، شما حکم اجزاء را در تقدیر می‌گیرید و یا حکم افراد را؟

چرا که میسور هم به معنای اجزاء می‌آید، هم به معنای افراد.

اگر مرادتان از میسور، اجزاء باشد، حکم اجزاء تبعی یعنی حکم کلّ است و شما نمی‌توانید در اینجا میسور را به معنای اجزاء بگیرید. تا حکمش بشود تبعی.

زیرا حکم تبعی چنان که از نامش پیداست تبعی و تابع کلّ است، و وقتی شما نتوانی کلّ را انجام بدهی، نمی‌توانی جزء را هم انجام بدهی.



به عبارت دیگر: وقتی حکم الكل ساقط شد، حکم الجزء هم ساقط می‌شود. و لذا نمی‌توان گفت: حکم الاجزاء که تبعی است، لا یسقط به حکم المعسور.

پس ناچار هستی که میسور را به معنای افراد گرفته و حکم در تقدیر را از احکام مستقله به حساب آورید تا بتوانید بگوئید: حکم الافراد المیسور، لا یسقط بحکم الافراد المعسور فی المثل: مولی فرموده: اکرم العلماء.

شما قادر بر اکرم تعدادی از علماء هستید و لکن قادر بر اکرم تعداد دیگری از آنها نیستند شما باید آن تعدادی را که مقدورتان هست اکرام کنی، چرا که هر فردی از افراد در اینجا حکم مستقل مربوط به خود دارد. و در اثر تعدد از دیگری ساقط نمی‌شود. در این صورت: حدیث از ما نحن فیه خارج می‌شود، چرا که بحث ما در افراد عام نیست بلکه بحث ما در اجزاء فعل مرکب است. چرا؟

زیرا گفته شد: فاذا تعدد اجزاء المركب، سقط الباقي او لا یسقط؟

\* پاسخ جناب شیخ (ره) به اشکال مزبور چیست؟ می‌فرماید:

اولاً: لازم نیست که ما حکمی را در اینجا در تقدیر بگیریم، بلکه عدم سقوط در حدیث به خود المیسور اسناد داده شده نه به حکم المیسور، تا شما بگوئید این معنا در احکام و افعال مستقله و یا افراد العام به کار می‌رود.

خیر، حدیث فرموده: المیسور، یعنی: الفعل المیسور، و وقتی مراد خود میسور و معسور باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۸

حدیث تعمیم یافته هم شامل اجزاء مرکب می‌شود، هم شامل افراد کلی و عام. لکن نه از باب استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، بلکه از باب مصادیق مختلفه. فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء، و شما قادری که ۱۰۰ نفر از علماء را اکرام کنی و لکن از اکرام بقیه علماء عاجزید، شما باید آن مقداری را که می‌توانی اکرام کنی چرا که اکرام آن تعدادی که مقدور شماست، به سبب تعدد بقیه ساقط نمی‌شود. پس حدیث با ما نحن فیه ربط داشته و به درد استدلال در اینجا می‌خورد.

ثانیاً: سلمنا که مضاف محذوفی هم به نام (حکم) در تقدیر است و مراد از عبارت این باشد که: حکم المیسور لا یسقط بالمعسور. و لکن باز هم به نحوی است که هم شامل حکم الاجزاء می‌شود، هم شامل حکم الافراد.

اگر برسید جناب شیخ مگر شما نگفتید که حکم الاجزاء تبعی است و نمی‌شود گفت: لا یسقط؟ می‌گوییم بله، و لکن این را هم گفتیم که در نظر عرف ۹ جزء و ۱۰ جزء شیء واحد است، نه جزئی باشد نماز است، ۱۰ جزئی هم باشد نماز است.

اگر برسید که با در نظر گرفتن این مسامحه عرفی حکم وجوبی را که می‌خواهید برای ۹ جزء و ۱۰ جزء ثابت کنید نفسی است یا غیری؟

به شما می‌گوییم با توجه به مسامحه مزبور نفسی است، یعنی همان‌طور که حکم الافراد نفسی است، حکم الاجزاء الباقیه نیز مسامحه نفسی است.

پس: ما می‌توانیم حکم را در تقدیر گرفته بگوئیم: حکم المیسور، لا یسقط بحکم المعسور.

یعنی: آن وجوبی که روی اجزاء میسور بار شده، ساقط نمی‌شود به خاطر سقوط حکم آن جزء معسور.

\* پس مراد از (و بمثل ذلك يقال فی دفع دعوی: ... الخ) چیست؟

اینست که: برخی گفته‌اند: چه مراد از این حدیث شریف، الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب سقوط الحکم للمعسور باشد و چه



مراد از آن، العمل او الفعل المیسور لا یسقط باشد.

این حدیث به درد ما نحن فیه که بحث از مرکب و اجزاء است نمی خورد. بلکه مخصوص احکام مستقله است که از محلّ بحث ما بیرون اند. زیرا:

۱- اجزاء مرکب مقدمه هستند برای خود مرکب و کلّ. (صغری)

۲- میان مقدمه و ذی المقدمه سقوط و ثبوت ملازمه است. (کبری)

پس: سقوط مقدمه لازمه لا ینفک سقوط ذی المقدمه است. (نتیجه)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۰۹

این در حالی است که حدیث شریف فرموده است: المیسور لا یسقط بالمعسور. یعنی میان سقوط معسور هیچ گونه ملازمه‌ای نیست با سقوط میسور.

پس: باید این حدیث شریف حمل شود بر افراد و افعال مستقله‌ای مثل: اکرام زید، عمر، خالد و ...

\* پس مراد از (لدفع توهم السقوط الناشئ عن ایجابها بخطاب واحد) چیست؟

پاسخ مستشکل است به یک سؤال مقدر مبنی بر این که:

آیا حمل این کلام بر افعال و افراد دارای حکم مستقله موجب لغویت آن نیست؟ زیرا ما تردید نداریم که افعال مستقله، با تعدد برخی و سقوط آنها بقیه افراد که میسوراند ساقط نمی شود.

و لذا مستشکل در پاسخ می گوید: خیر این مطلب برای دفع توهم است، چرا که افعال مستقله در ظاهر با خطاب واحد بیان شده و جای توهم سقوط باقی است و لذا امام علیه السلام برای دفع چنین توهمی، این گونه فرموده است.

\* نظر جناب شیخ (ره) در مورد ادعای فوق چیست؟

پاسخ این شبهه از پاسخ دوم شیخ روشن می شود و آن اینست که: سخن از استلزام مقدمه و ذی المقدمه، از روی دقت نظر عقلیه نیست و بلکه سخن از عییت است، بدین معنا که اجزاء میسور عین مرکب و کلّ است و گویا اصلا چیزی کم نشده است و لذا اکنون هم، همان وجوب نفسی باقی است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۰

متن و أمّا فی الثالثه، فما قیل [۳۴۱]: من أنّ جملة «لا یترک» خبریه لا تقید إلّا الرجحان.

مع أنّه لو ارید منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فیها، إمّا بحمل الجملة علی مطلق المرجوحیه، أو إخراج المندوبات، و لا رجحان للتخصیص.

مع أنّه قد ینمّ کون الجملة إنشاء؛ لإمكان كونه إخبارا عن طريقة الناس و أنّهم لا یترکون الشیء بمجرد عدم إدراک بعضه.

مع احتمال کون لفظ «الکلّ» للعموم الأفرادی؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة فی الكلّ المجموعی، و لا مشترکا معنویا بینه و بین الأفرادی، فلعله مشترك لفظی أو حقيقة خاصة فی الأفرادی، فیدلّ علی أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادیّ إذا لم یمکن الإتیان به علی وجه العموم، لا یترک موافقته فی ما أمکن من الأفراد.

و یرد علی الأوّل: ظهور الجملة فی الانشاء الإلزامی كما ثبت فی محلّه. مع أنّه إذا ثبت الرجحان فی الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل فی المسألة الفرعیة.

و أمّا دوران الأمر بین تخصیص الموصول و التجوّز فی الجملة، فممنوع؛ لأنّ المراد بالموصول فی نفسه لیس هو العموم قطعاً؛ لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمه، فكما یتعیّن حمله علی الأفعال الراجحة بقرینه قوله: «لا یترک»، كذلك یتعیّن حمله علی الواجبات بنفس

هذه القرينة الظاهرة في لوجوب.

و أما احتمال كونه إخبارا عن طريقة الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أما احتمال كون لفظ «الكل» للعموم الأفرادي، فلا وجه له؛ لأنَّ المراد بالموصول هو فعل المكلف، و كَلَّه عبارة عن مجموعه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۱

نعم، لو قام قرينه على إرادة المتعدد من الموصول - بأن ارید أن الأفعال التي لا يدرك كلها، كإكرام زيد و إكرام عمرو و إكرام بكر، لا يترك كلها - كان لما احتمله وجه.

لكنَّ لفظ «الكل» حينئذ أيضا مجموعي لا أفرادی؛ إذ لو حمل على الأفرادی كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، و لا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادی ممَّا لا ينبغي له و [۳۴۲] لم ينفعه في شيء.

فثبت ممَّا ذكرنا: أن مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات؛ و لذا شاع بين العلماء - بل بين جميع الناس - الاستدلال بها بهذه الروايات في المطالب، حتى أنه يعرفه العوام، بل النسوان و الأطفال.

ثم إنَّ الرواية الأولى و الثالثة و إن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلَّا أنه يعلم بجريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي. مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

\*\*\* ترجمه

### (اشکال در دلالت روایت سوم:)

و اما اشکالاتی که در رابطه با دلالت حدیث سوم گفته شد (چهارتاست):

### (اشکال اول)

۱- اینکه: جمله (لا یترک)، جمله خبریه‌ای است که (دلالت و) فایده‌ای ندارد جز (مطلق) رجحان (یعنی رجحان نیز اعم است از این که بقیه مستحب باشد و یا واجب).

### (اشکال دوم)

۲- در صورتی که اگر از صیغه لا یترک حرمت (ترک البقیة و وجوب اتیان آن) اراده شود، مخالفت با ظاهر حدیث لازم می‌آید؛ یا با حمل جمله (لا- یترک) بر مطلق مرجوحیت و یا به سبب اخراج مستحبات، در حالی که رجحان برای تخصیص (اکثر) وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۲

### (اشکال سوم:)

۳- و گاهی از این که (لا یترک)، جمله انشائیة باشد منع می‌شود، چرا که ممکن است، اخبار باشد از طریقه و عادت مردم به این که

ایشان به مجرد عدم درک و عجز از انجام برخی از اجزاء یک شیء، همه آن شیء را ترک نمی‌کنند.

### (اشکال چهارم:)

۴- احتمال دارد لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد (و نه کلّ مجموعی)، چرا که برای ما ثابت نشده است که لفظ (کلّ) حقیقت باشد در کلّ مجموعی، و هنوز ثابت نشده است که مشترک معنوی باشد میان کلّ مجموعی و کلّ افرادی، پس شاید لفظ کلّ مشترک لفظی است و یا تنها حقیقت است در کلّ افرادی.

پس: بنابراین که (دلالت کند بر کلّ افرادی) دلالت می‌کند بر اینکه حکم ثابت (شده) برای یک موضوع عمومی، به صورت عام افرادی، وقتی انجام آن به وجه عموم ممکن نشد، نباید موافقت با آن مقدار از افرادش که میسر است ترک شود.

\*- پاسخ شیخ به اشکال اول اینست که: ظهور این جمله (لا یتْرک کله) در انشاء الزامی یعنی ایجاب است (و نه در مطلق رجحان)، چنان که در مباحث الفاظ ثابت شده است، علاوه بر اینکه وقتی (به حکم لا یتْرک) رجحان (البقیّه) در واجبات ثابت شود، وجوب (البقیّه) نیز با عدم قول به فصل در این مسأله فرعیّه، ثابت می‌شود.

\*- پاسخ شیخ به اشکال دوم اینست که: دوران امر بین تخصیص این (ماء) موصوله و مجاز قرار دادن لا- یتْرک کله در مطلق الرّجحان ممنوع است.

زیرا مراد از (ماء) موصولیه، از ابتدای به کارگیری قطعاً عموم نیست، چرا که آن وقت شامل مباحثات و بلکه افعال محرّمه هم می‌شد (و حال آنکه به قرینه لا یتْرک مخصوص واجبات است).

پس: همان‌طور که حمل (ماء موصوله) به قرینه این سخن امام که می‌فرماید لا- یتْرک، بر افعال را حجه (و نه غیر راجحه)، تعیین می‌یابد، همین‌طور هم حل آن بر واجبات از اول به همین قرینه‌ای که ظاهر در وجوب است تعیین می‌یابد.

\*- پاسخ شیخ به اشکال سوم اینست که: احتمال این که این سخن امام علیه السلام (لا یتْرک)، اخبار از طریقه و سلیقه مردم باشد، مدفوع است چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۳

۱- یا مستلزم کذب است یا العیاذ باللّه که از معصوم کذب صادر شود.

۲- یا مستلزم اخراج اکثر وقایع و امور است (که همان تخصیص اکثر است).

\*- پاسخ شیخ به اشکال چهارم اینست که: و اما احتمال این که لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد، هیچ دلیلی بر این احتمال وجود ندارد.

زیرا: مراد از (ماء) موصوله همان فعل مکلف است (چرا که ماء موصوله به صورت مطلق معنا می‌شود و نه به صورت عام، یعنی گفته می‌شود چیزی که، نه چیزهایی که)، و کلّ فعل مکلف عبارتست از مجموع اجزاء.

بله، اگر قرینه خارجیه‌ای اقامه شود بر اراده امور متعدّده (یعنی عام) از موصول [به این معنا که از ماء موصوله اراده شود] به اینکه افعالی که همه افرادش درک نمی‌شود. مثل: اکرام زید و اکرام بکر و اکرام عمر، کَلَش ترک نمی‌شود، [برای احتمالی که مستشکل داد (و گفت شاید مراد از موصول افراد عام باشد و نه اجزاء مرکب) وجهی خواهد بود، و لکن لفظ کلّ در این صورت نیز، کلّ مجموعی است و نه کلّ افرادی، چرا که اگر کلّ، حمل شود بر کلّ افرادی، مراد از آن این می‌شود که: شیئی که هیچ چیزی از آن درک نمی‌شود، هیچ چیزی از آن ترک نمی‌شود، و حال آنکه این عبارت معنا ندارد.

پس آن (اشکال چهارمی که مستشکل مرتکب آن شد و گفت شاید مراد از کلّ) عموم افرادی باشد، از جمله اموری است که اولاً:

شایسته او نبود، ثانیاً: نفعی برای او نداشت (زیرا که (ماء) ظهور در مطلق دارد و نه عام افرادی).

### (تام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدعا)

پس از مطالبی که گفتیم ثابت شد که مقتضای انصاف تمام بودن استدلال است به این روایات (که دلالت بر وجوب البقیه دارند)، و لذا استدلال به این روایات میان علماء و بلکه میان عموم مردم شایع است، حتی عوام الناس بلکه زنان و اطفال نیز این احادیث را می‌شناسد.

سپس می‌فرماید: روایت اولی (یعنی اذا امرتکم شیئا فتوا... ) و روایت سوم (یعنی: لا یترک کله... ) اگرچه ظهور در واجبات دارند و لکن جریان این سوّمی در مستحبات به خاطر تنقیح مناط (یعنی: وجود صیغه امر و ماده امر در آن)، روشن است. و حال آنکه روایت دوم (یعنی المیسور لا یسقط بالمعسور) کفایت کرده و (شامل واجبات و مستحبات هر دو می‌شود). ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۴

### تشریح المسائل

- \* اعتراض مستشکل به دلالت حدیث سوم یعنی (ما لا یدرک کله، لا یترک کله) چیست؟  
می‌گوید: استدلال به این حدیث در اثبات وجوب اجزاء باقی مانده مبتنی است بر این که:
- ۱- مراد از (ماء)، موصوله و به معنای مرکب یعنی ذی الاجزاء باشد.
  - ۲- مراد از (لا یترک) هم انشائی باشد و نه اخباری.
  - ۳- در صورت انشائی بودن هم، ظهور در تحریم ترک (و یا نهی از ترک)، داشته باشد.
  - ۴- نهی از شیء مقتضی امر به ضدّ است.

پس: از نهی از ترک نتیجه بگیرد امر (و وجوب به انجام) بقیه الاجزاء را بعد از تعدّر برخی دیگر. و لکن ما به این استدلال اعتراض و اشکال داریم.

\* مراد از (من انّ جمله (لا یترک))، خبریه لا تفید الا الرجحان چیست؟

اولین اشکال مستشکل است بر استدلال فوق مبنی بر این که:

اولاً: جمله (لا یترک) فعل نفی است و نفی بالمطابقه، خبریه است و نه انشائیه و لذا: اگر از این جمله خبریه، معنای انشائی اراده شود حد اکثر ظهور در رجحان خواهد داشت، بدین معنا که ترک اجزاء میسور، مرجوح و انجام آنها راجح است.  
پس: بیش از رجحان، یعنی وجوب را اثبات نمی‌کند.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید: عبارت لا یترک، نه امر است، نه نهی است، بلکه نفی است و خبریه.

و شما از آن استفاده انشائیه می‌کنید. حال: وقتی جمله خبریه به جای جمله انشائیه به کار رفت، رساننده وجوب و یا حرمت نیست بلکه رساننده مطلق رجحان است.

حدیث شریف می‌گوید: عملی که کلّش را درک نمی‌کنید، کلّش را ترک نمی‌کنید. و این بدین معناست که خوب نیست که کلّش را ترک کنید، نه این که حرام است که کلّش را ترک کنید، چرا که خوب نیست اعم است از این که ترک کلّ حرام باشد یا مکروه.

به عبارت دیگر: نمی‌توان گفت: از جمله لا یتَرَک کَلَه، وجوب انجام بقیه‌الاجزاء استفاده می‌شود، خیر بلکه می‌گوید بهتر است که بقیه‌الاجزاء را به جای آوردن لکن حدّ و اندازه این خوب بودن معلوم نیست، ممکن است مستحب باشد و یا واجب. - و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۵

\* مراد از (مع آنه لو ارید منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فیها، اما: ...) چیست؟

دومین اشکال و اعتراض به استدلال به حدیث سوم در اثبات وجوب الباقی است مبنی بر این که: سلّمنا که جمله لا- یتَرَک کَلَه، ظهور داشته باشد در تحریم ترک و وجوب البقیه و لکن با مشکل دیگری روبرو می‌شویم و آن اینست که در این حدیث شریف امر دائر می‌شود بین یکی از دو مخالفت با ظاهر:

۱- یا باید (ماء) موصوله را اختصاص بدهیم به مرکبات واجبه و مستحبات را از تحت آن خارج کنیم تا این که ظهور لا یتَرَک محفوظ بماند. چرا که بر فرض وجوب بقیه‌الاجزاء، این وجوب در واجبات است و نه در مستحبات، زیرا در مستحبات اگر فعل الکل هم میسور باشد، واجب نمی‌باشد تا چه رسد به فعل البعض.

۲- و یا باید از خیر ظهور لا- یتَرَک در تحریم ترک و وجوب فعل بگذریم و صرف نظر کنیم تا (ماء) موصوله بر عمومیت خودش باقی بماند.

از طرفی هم صرف نظر از ظهور موصول، تخصیص آن اگرچه تخصیص شایع است و لکن در ما نحن فیه تالی فاسد دارد و آن اینست که مستلزم تخصیص اکثر است.

پس: باید از ظهور لا یتَرَک صرف نظر کرده و آن را بر مطلق الرجحان یعنی مرجوحیت و راجحیت حمل کنیم، بدین معنا که ترک الباقی مرجوح و انجام آن راجح است.

در نتیجه: مدّعی شما که وجوب انجام بقیه‌الاجزاء است ثابت نمی‌شود.

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید اگر بپذیریم که لا یتَرَک کَلَه ظهور در وجوب اتیان البقیه دارد و لکن مستلزم تخصیص اکثر است. یعنی باید بگوئیم: ما لا یدَرَک کَلَه، لا یتَرَک کَلَه الا المندوبات. چرا؟

زیرا: وقتی شما در اعمال مستحبّه قادر بر انجام برخی افعال نباشید واجب نیست که الباقی را به جا آورید، چرا که وقتی کلّش واجب نیست، جزئش هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: در مستحبات، همان‌طور که کلّش را می‌توان ترک کرد، بقیه را هم می‌توان ترک کرد.

حال اگر ظهور حدیث در وجوب اتیان البقیه را بپذیریم باید مستحبات و مباحات را از محلّ بحث خارج کنیم و این تخصیص اکثر است، چرا که مندوبات ده‌ها برابر واجبات‌اند.

و لذا نباید لا یتَرَک را حمل بر وجوب کرد بلکه باید حمل بر مطلق الرجحان نمود. یا برگردد به همان اشکال اوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۶

یعنی: وقتی حمل بر رجحان شد اعم است از این که البقیه مستحب باشد و یا واجب.

پس: دو احتمال پیش می‌آید که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* مراد از (آنه قد یمنع کون الجملة انشاء؛ لامکان کونه اخبارا ... الخ) چیست؟

سومین اشکال به استدلال به حدیث شریف مذکور است مبنی بر این که: در عبارت (لا- یتَرَک کَلَه)، دو احتمال وجود دارد که براساس یک احتمال به درد استدلال در ما نحن فیه می‌خورد. و یک احتمالش به درد اینجا نمی‌خورد:

۱- ممکن است (لا یتَرَک) در مقام انشاء و بیان حکم شرعی باشد، پس قابل استدلال است.

۲- ممکن است (لا- یترک) در مقام اخبار و بیان وضع مردم و عقلاء باشد بدین معنا که مردم معمولاً در امورشان به صرف تعذر برخی از کارها، بعضی دیگر را از دست می‌دهند، و لکن این که در احکام شرعی نیز مطالب از همین قرار باشد اثبات نمی‌شود. پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* مراد از (مع احتمال کون لفظ (الکَلِّ) للعموم الافرادى؛ لعدم ... چیست؟

چهارمین اشکال و اعتراض به حدیث شریف است مبنی بر این که: چهار احتمال در لفظ (کَلِّ) در حدیث شریف وجود دارد که به شرح ذیل است:

۱- مراد از (کَلِّ)، کَلِّ مجموعی باشد که مربوط به اجزاء مرکب است که محلّ بحث ماست.

۲- مراد از (کَلِّ)، کَلِّ افرادی باشد که مربوط به احکام مستقلّه از قبیل اکرام زید، اکرام بکر، اکرام عمر و ... می‌شود که خارج از محلّ بحث ماست.

۳- مراد از (کَلِّ)، مشترک معنوی میان مجموعی و افرادی، باشد، یعنی برای قدر جامع میان آن دو وضع شده و قابل صدق بر هریک می‌باشد.

۴- مراد از (کَلِّ)، مشترک لفظی میان مجموعی و افرادی باشد، یعنی کَلِّ برای هریک از این دو به طور علی‌حده، و جداگانه وضع شده است.

حال: استدلال به حدیث شریف در ما نحن فیه بنا بر احتمال اول و سوم درست است، و لکن در این که استدلال به حدیث شریف بنا بر کدامیک از دو احتمال دیگر درست است تردید وجود دارد: یعنی:

۱- ممکن است استدلال بر احتمال دوم صحیح باشد بدین معنا که (کَلِّ) وضع شده باشد برای خصوص عموم افرادی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۷

۲- و ممکن است استدلال بر احتمال چهارم صحیح باشد که موجب اجمال کلام شده و برای هیچ‌یک قابل استدلال نیست. لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* عبارة اخراى اشکال مذکور در قالب دو احتمال چگونه است؟  
می‌گوید:

اگر کَلِّ در ما یدرک کَلِّه، کَلِّ مجموعی باشد مربوط می‌شود به مرکب دارای اجزاء که به درد ما می‌خورد چرا که بدین معناست که عملی را که قادر بر مجموعش نیستند، همه‌اش را رها نکنید، بلکه آنچه را قادر هستید انجام دهید.

اما اگر مراد از (کَلِّ) کَلِّ افرادی باشد، معنایش اینست که: آن عامی را که قادر بر همه افرادش نیستند و نمی‌توانید همه افرادش را تحصیل کنید، همه افرادش را رها نکنید، که این مربوط می‌شود با افراد عام و نه به اجزاء مرکب.

لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* احتمالات مزبور از کجا پیدا شده است؟

از آنجا که برای ما ثابت نشده است که آیا کَلِّ وضع شده است برای کَلِّ مجموعی و یا وضع شده است به عنوان مشترک معنوی و قدر جامع میان کَلِّ مجموعی و کَلِّ افرادی و یا وضع شده است به عنوان مشترک لفظی برای کَلِّ مجموعی و بار دیگر برای کَلِّ افرادی و ...

\* مراد از (و یرد علی الاول: ظهور الجملة فی الجملة الانشاء الالزامی کما ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است بر ایراد و اشکال اول مبنی بر این که:

اولاً: جمله خبریه که اگر ظهورش در وجوب اقوای از جمله انشائیه نباشد اضعف از آن نمی‌باشد، لذا وجوب ثابت می‌شود و نه مجرد رجحان.

ثانیاً: در باب مرکبات واجبه، همان رجحان الباقی هم که شما قبول دارید ثابت شود کافی است آنگاه از رجحان الباقی به ضمیمه عدم قول به فصل وجوب هم ثابت می‌شود. چرا که:

کسی تاکنون قائل نشده است که انجام باقی اجزاء در واجبات تنها رجحان دارد و لکن واجب نیست. پس: وجوب ثابت می‌شود و هو المطلوب.

\* مراد از (و اما دوران الامر بین تخصیص الموصول و التجوز فی الجملة فممنوع) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به اشکال و ایراد دوم است، مبنی بر این که: خیر، چنین دورانی که شما ادعا کردید در میان نیست، بلکه (ماء) موصوله از اول هم ظهور در عمومیت نداشته و شامل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۸

مندوبات نبود تا در اینجا مستلزم تخصیص اکثر شود.

زیرا: اگر (ماء) موصوله عمومیت داشته باشد، باید کل فعل لا یدرک کله، لا یترک کله، شامل مباحات، مکروهات و محرمات نیز بشود. و حال آنکه این چنین نیست.

به عبارت دیگر: چون کلمه لا- یترک اگر حمل بر رجحان هم شود شامل محرمات نمی‌شود، چرا که در محرمات این گونه نیست که اگر بعضش متعذر شد، ترک باقی مانده‌اش مرجوح و انجام آن راجح باشد.

حال: به دلیل مزبور شامل مکروهات هم نمی‌شود و به همین قرینه شامل مباحات و مستحبات نیز نمی‌شود.

پس: (ماء) موصوله مخصوص مرکبات واجبه است و تعمیم ندارد تا نیازی به تخصیص و یا حمل لا یترک برخلاف ظاهر باشد.

به عبارت دیگر جناب شیخ می‌فرماید: همان ظهور لا یترک در وجوب کافی است و نیازی به تخصیص یعنی الا المندوبات ندارد. چرا؟

زیرا مندوبات مثل، مباحات و مکروهات و محرمات از ابتدا تخصیصاً از محلّ بحث خارج شده‌اند.

\* مراد از (و اما احتمال کونه اخباراً عن طریقه الناس، فمدفوع) چیست؟

پاسخ شیخ به سومین اشکال به دومین حدیث علوی است و لذا می‌فرماید:

اولاً: وظیفه شارع از آن جهت که شارع است، انشاء و بیان احکام است و نه خبر دادن از یک واقعیت خارجی که ربطی به بیان حکم ندارد.

ثانیاً: حمل این کلام بر اخبار از طریقه مردم مستلزم یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا مستلزم کذب است، زیرا مواردی نیز یافت می‌شود که مردم چنین بنائی در آن موارد ندارند، در نتیجه باید این کلام معصوم کذب باشد، و حال آنکه کذب از معصوم صادر نمی‌شود.

۲- و یا مستلزم تخصیص اکثر است، چرا که در بسیاری از امور عند الناس این چنین نیست.

پس: اللازم بکلا القسمین باطل، فالملزوم مثله، پس حمل حدیث بر اخبار از عادت مردم باطل است.

\* مراد از (و اما احتمال کون لفظ (الکل) للعموم الافرادى، فلا وجه له؛ ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به چهارمین اشکال به استدلال به حدیث سوم و لذا فرماید:

اولاً: این که گفتید احتمال دارد که مراد از (کل)، کلّ و یا عام افرادی باشد، احتمال باطلی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۱۹



است، زیرا: در (ماء) موصوله دو احتمال وجود دارد:

۱- این که ظهور در عمومیت داشته و به معنای کلّ فعل باشد.

۲- این که ظهور اطلاق داشته باشد و یا مبهم بوده و به معنای فعل باشد.

و اما احتمال و معنای دوم انسب است و براساس این معنا، کله به معنای مجموعه است و نه به معنای افراده، چرا که فعل واحد اجزاء دارد و نه افراد کثیره.

پس: کلّ در حدیث شریف با کلّ مجموعی تناسب دارد و نه با عام افرادی.

ثانیا: سلّمنا که در کلام قرینه‌ای وجود داشته باشد مبنی بر این که مراد از (ماء) موصوله عمومیت و افعال متعدّده است و ما به معنای هر فعلی باشد مثل اکرم زید، اکرام بکر و ...

در این فرض امکان حمل (ما) بر عموم افرادی وجود دارد و لکن باز هم لفظ کلّ به معنای کلّ مجموعی است و نه افرادی، زیرا حمل آن بر کلّ افرادی تالی فاسد دارد و آن تالی فاسد اینست که:

معنای حدیث این می‌شود که: ما لا یدرک، ای الافعال التی لا یدرک کلّها ای شیء منها لا یترک کلّها، ای شیء منها.

به عبارت دیگر: کاری را که هیچ مقدارش برای تو مقدور و قابل ادراک نیست، حق نداری هیچ مقداری از آن را ترک کنی، لکن چنین مطلبی معقول نیست.

پس: باید (کلّ) را بر کلّ مجموعی حمل کرد که در نتیجه اثبات کننده مدّعی ماست.

\* پس مراد از (فثبت ممّا ذکرنا: انّ مقتضی الانصاف تمامیه الاستدلال بهذه الروایات؛ و لذا شاع ... چیست؟

اینست که: از مطالبی که پیرامون سند و دلالت روایات سه گانه ذکر کردیم اثبات می‌شود که استدلال به این روایات برای اثبات وجوب انجام بقیّه الاجزاء تام است و ایرادی بدان وارد نیست.

به همین خاطر است که می‌بینم علاوه بر خواص و علما، میان عوام و حتی زنان و اطفال هم استدلال به این روایات شایع است.

نکته: چنان که در اوایل تنبیه دوّم دیدیم جناب شیخ به مقتضای اصل و قاعده اولیه عقلیه طرفدار جزئیت مطلقه شدند، و لکن در پایان بحث به مقتضای قاعده مستفاده از این روایات سه گانه قائل به قول دوم یعنی جزئیت مقیده شدند.

\* مراد از (ثم انّ الروایه الاولى و الثالثه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که آیا این سه روایت مخصوص به مرکبات واجبه مثل صلاه،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۰

حج و ... می‌باشند و یا در مرکبات مستحبّه نیز جاری می‌شوند؟

و لذا می‌فرماید: روایت اول و سوم ظهور در خصوص واجبات دارند، لکن روایت اول به قرینه امر تکم و فأتوا، و روایت سوم به قرینه لا یترک.

اما در عین حال:

۱- از همین دو روایت نیز با تنقیح مناط عرفی تعمیم را استفاده می‌کنیم.

۲- حدیث دوم یعنی: المیسور لا یسقط بالمعسور، عمومیت و اطلاق دارد و شامل مستحبات هم می‌شود. که همین یک حدیث هم برای اثبات عمومیت کافی است.

حاصل و نتیجه مباحث در تعدّد الجزء این شد که: اگر جزئی از اجزاء مرکب متعدّد شد، باید بقیّه اجزاء اتیان و به جا آورده شود و لو به حکم روایات ثلاثی که بررسی شد یعنی: النبوی و العلویان.



ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۱

متن و أمّا الکلام فی الشروط:

فَنقول: إنَّ الأصل فیها ما مرَّ فی الأجزاء [۳۴۳]: من أنَّ دلیل الشرط إذا لم یکن فیهِ إطلاق عامٌّ لصورة التَّعدُّر و كان لدلیل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار فی التَّقید علی صورة التَّمکَّن من الشرط.

و أمّا القاعدةُ المستفادَةُ من الروایات المتقدِّمة، فالظاهر عدم جریانها.

أمّا الاولى و الثالثة، فاختصاصهما بالمرکب الخارجی واضح. و أمّا الثانية، فاختصاصها - كما عرفت سابقاً - بالمیسور الذی كان له مقتضی للثبوت حتّی ینفی کون المعسور سبباً لسقوطه، و من المعلوم أنَّ العمل الفاقِد للشرط - كالرقبة الكافرة مثلاً - لم یکن المقتضی للثبوت فیهِ موجوداً حتّی لا یسقط بتعسّر الشرط و هو الإیمان.

هذا، و لكنَّ الإنصاف: جریانها فی بعض الشروط التی یحکم العرف - و لو مسامحةً - باتّحاد المشروط الفاقِد لها مع الواحد لها.

ألا ترى: أنَّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم یکن فیها هذه الشروط، كانت عند العرف هی التی فیها هذه الشروط، فإذا تعدُّر أحد هذه صدق المیسور علی الفاقِد لها، و لو لا هذه المسامحة لم یجر الاستصحاب بالتقرير المتقدّم.

نعم، لو كان بین واجد الشرط و فاقده تغایر کُلّی فی العرف - نظیر الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، أو حیوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، و کذا ماء غیر الزّمان بالنسبة إلى ماء الرّمان - لم یجر [۳۴۴] القاعدةُ المذكورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۲

ترجمه

### (قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد)

و أمّا سخن در تعدُّر شروط است.

و لذا می گوئیم: اصل و قاعده در شرائط همان چیزی است که در اجزاء بیان شد.

از جمله این که اگر در دلیل شرط اطلاق عامی نباشد که شامل صورت تعدُّر شود، درحالی که دلیل مشروط مطلق است، آنچه لازم است اکتفاء و قناعت در مقید بودن به صورت تمکّن از شرط است. (یعنی هروقت این شرط ممکن شد آن را اتیان می کنیم و هروقت که ممکن نشد، مشروط تنها را اتیان می کنیم).

### (دلیل خارجی)

و أمّا ظاهر اینست که: قاعده‌ای که از روایات سه گانه، در اجزاء استفاده شده در شرائط جاری نیست.

- و أمّا (عدم جریان) حدیث اول و سوم، به خاطر اختصاص این دو روایت به مرکب خارجی (و یا اجزاء مرکب) است، که مطلب واضح و روشنی است (چرا که در حدیث اول، من تبعیضیه مربوط به مرکب است و اجزاء و در حدیث سوم، لفظ (کل) مربوط است به اجزاء مرکبات). [۳۴۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۶۲۲

ا (عدم جریان) حدیث دوم، همان طور که قبلاً هم دانسته شد، به خاطر اختصاص این حدیث است به میسوری که برای آن، مقتضای

ثبوت و بقاء (موجود) باشد (یعنی میسوری که از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد)، تا این که سبب بودن معسور برای میسور (توسط امام علیه السلام) نفی شده باشد.

روشن است که عمل فاقد شرط مثل رقبه کافره، مثلاً مقتضای ثبوت و بقاء درش موجود نیست تا این که به سبب تعسیر شرط که همان ایمان است سقوط نکند (زیرا که کفر و ایمان متباینانند و نه متحدان).

### (حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده:)

اما انصاف اینست که: این حدیث شریف (المیسور)، در برخی از شروطی که عرف حکم می‌کند در آن به اتحاد مشروطی که فاقد این شروط است و مشروطی که واجد این شروط است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۳

آیا نمی‌بینی نمازی که شرعا مشروط به قبله یا ستر و یا طهارت است، اگر این شروط در آن ممکن نشود، عند العرف همان نمازی است که این شروط در آن وجود دارد.

در نتیجه: اگر یکی از این شروط متعذر شد، حدیث شریف المیسور، بر فاقد این شروط نیز صدق می‌کند (بدین معنا که المیسور لا یسقط...).

سپس می‌فرماید: اگر (استفاده از) این مسامحه عرفی نبود، استصحاب هم به بیانی که گذشت جاری نمی‌گردید. بله، اگر میان واجد شروط و فاقد شرط عند العرف تغایر کلی باشد، مثل: رقبه کافر، نسبت به رقبه مؤمنه (متباینانند)، و یا حیوان ناهق نسبت به حیوان ناطق و همچنین آب سبب نسبت به آب غیر سبب، قاعده مذکور در آن جاری نمی‌شود.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* گفتیم به طور کلی در تنبیه دوم، دو مقام از بحث وجود دارد، مقام اول پیرامون اجزاء بود که که مفصل روی آن بحث شد و نظر جناب شیخ هم روشن شد، بفرمائید مقام دوم بحث در این تنبیه پیرامون چه امری است؟

پیرامون شرائط است.

\* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

اینست که: اگر شرطیت یک عملی برای واجب ثابت شود:

۱- آیا مقتضای قاعده اینست که شرطیت، مطلقه باشد؟ یعنی چه در حال تمکن و چه در حال تعذر، شرط باشد.

در نتیجه با تعذر شرط، مشروط نیز از عهده مکلف ساقط شود.

۲- و یا این که مقتضای قاعده، شرطیت مقید است به حال تمکن؟

در نتیجه با تعذر شرط، مشروط و اصل واجب، به وجوبش باقی نبوده و باید امتثال شود.

\* مراد از (ان الأصل فیها ما مرّ فی الاجزاء: من انّ دلیل الشرط اذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به سؤال فوق، و لذا می‌فرماید در مواردی که:

۱- دلیل الشرط دارای اطلاق و یا عمومی نباشد تا هم شامل صورت تمکن و هم شامل صورت تعذر شود، بلکه همچون اجماع یک

دلیل لئی باشد، که قدر متیقن از آن فرض تمکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۴

۲- متقابلاً دلیل المشروط یک دلیل لفظی دارای اطلاق یا عموم باشد که هم شامل فرض تمکن شود، هم شامل فرض تعذر. این اطلاق نسبت به فرض تمکن از این شرط، به آن مقید می‌شود، و لکن نسبت به صورت تعذر به اطلاق خودش باقی است و باید امتثال شود.

\* مفهوم سخن شیخ چیست؟

اینست که: اگر هر یک از دلیل شرط و مشروط یک دلیل لئی و قدر متیقن باشند و یا اینکه هر یک، دلیل لفظی و دارای اطلاق باشند و یا اینکه دلیل مشروط اهمالی و دلیل شرط اطلاقی بوده و عمومیت داشته باشد، در هر یک از این صور، اذا تعذر الشرط یسقط المشروط.

به عبارت دیگر مقتضای قاعده اولیه اینست که: همان‌طور که در بحث اجزاء ۶ صورت متصور بود و نتیجه در یک صورت البقیه لا یسقط در اینجا نیز همان ۶ صورت متصور است و در یک صورت المشروط لا یسقط.

\* مراد از (و اما القاعدة المستفاده من الروایات المتقدمه، ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر این که:

آیا قاعده و قانونی که از روایات سه‌گانه در باب اجزاء استفاده شد در باب شروط هم جاری می‌شود یا نه؟

و لذا شیخ می‌فرماید: ظاهر اینست که این قاعده در شروط جاری نمی‌شوند. چرا؟ زیرا:

۱- اختصاص روایت اول و سوم به قرینه من تبعیضیه مربوط به اجزاء و کل است، و نه به شرائط.

\*- روایت سوم نیز به قرینه کلمه (کل) ظهور در مرکب و اجزاء دارد، و نه در شرائط.

۲- روایت دوم نیز اگرچه قرینه مزبور را ندارد و لکن چنان که قبلاً روشن شد، اختصاص به مواردی دارد که مقتضی برای ثبوت موجود باشد، تا بتوان گفت: معسور سبب سقوط میسور نیست.

این مقتضی هم عبارت بود از این که با وجود مسامحه عرفیه بتوان گفت البقیه، عین خود مرکب است و در نتیجه همان حکم را دارد.

اما: در باب شرائط مقتضی موجود نیست. چرا؟ زیرا: در مثل اعتق رقبه مؤمنه که رقبه مقید به قید ایمان است، رقبه مؤمنه با مسامحه عرفیه عین رقبه کافره نیست تا بتوانیم بگوئیم: اگر رقبه مؤمنه هم نباشد باز هم عتق باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۵

خیر، رقبه مؤمنه با رقبه کافره متغایر و متباین هستند و در نتیجه: نمی‌توان حکم به بقاء کرد.

به عبارت دیگر شیخ می‌گوید: میسور در حدیث المیسور لا یترک، هم در اجزاء به کار می‌رود.

هم در شرائط چرا که مراد از میسور یا اجزاء میسوره است و یا مشروط میسوره.

اما: استفاده از این حدیث المیسور در شرائط، با مانعی روبرو است، و آن مانع اینست که:

میسور به لحاظ عرفی با مأمور به یکی نیست، و وقتی میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی نباشد، دیگر گفته نمی‌شود این عمل میسور آن عمل است، بلکه می‌گویند این عمل مابین با آن عمل است و لذا دیگر وجوبش را نمی‌گویند بقاء و عدم وجوبش را نمی‌گویند، سقوط وجوب درحالی که اگر میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد، واجب بودنش را بقاء عرفی به شمار می‌آورند و واجب نبودنش را سقوط وجوب.

خلاصه این که: حدیث المیسور در جائی به کار می‌رود که میسور به لحاظ مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد که در ما نحن فیه

چنین نمی‌باشد.

\* جناب شیخ جریان شرط و مشروط، در اینجا چگونه است؟ آیا عمل واجد شرط با عمل فاقد شرط به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا نماز با طهارت با نماز بی طهارت به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا عرف واجب نبودن نماز بی طهارت را بقاء می‌گوید و واجب نبودن آن را سقوط الوجوب؟

اگر عمل فاقد شرط و عمل واجد شرط به لحاظ عرفی یکی است و بقاء و سقوط در آن صدق می‌کند، می‌توانید از حدیث استفاده کرده بگوئید: المیسور لا یسقط و مشروط خالی از شرط را انجام دهید.

اگر به نظر مسامحه عرفی فاقد شرط و واجد شرط یکی نیست مثلاً صلاۀ با طهارت با صلاۀ بی طهارت متباینین اند و وجوبش را بقاء و عدم وجوبش را سقوط نمی‌گویند، نمی‌توانید از حدیث المیسور در اینجا استفاده کنید.

\* جناب شیخ شما بفرمائید که آیا به نظر مسامحه عرفی عمل فاقد شرط با عمل واجد شرط یکی است یا متباینین است؟ متباینین اند و این حدیث در متباینین کاربردی ندارد. پس: اذا تعذر الشرط، سقط الباقي، جز در یک صورت از صور شش گانه‌ای که در بحث اجزاء هم گذشت.

\* مراد از (و لکن الانصاف، جریانها فی بعض الشروط ... الخ) چیست؟

اینست که انصاف حکم می‌کند که بگوئیم: شرائط یک عمل نیز از دیدگاه عرف بر دو گونه است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۶

۱- برخی از شروط از اموری هستند که عرف، عمل فاقد آن امور را مسامحه‌ عین عمل واجد آن می‌بیند، مثل: صلاۀ مع الاستقبال، مع ستر العورة و ... که عرف نماز فاقد این شروط را هم مسامحه‌ نماز واجد این شروط می‌داند.

در نتیجه: در اینجا نیز می‌توان گفت: الشرط المیسور. لا یسقط بالشرط المعسور.

پس: اگر یکی از این شروط متعذر شود، اصل واجب از عهده مکلف ساقط نمی‌شود.

۲- برخی از شروط نیز از اموری هستند که عمل فاقد آنها به لحاظ مسامحه عرفی هم نمی‌تواند عین عمل واجد آنها باشد.

مثل رقبه مؤمنه با رقبه کافره، که در این گونه موارد اذا تعذر الشرط، سقط المشروط.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۷

متن و مّمیا ذکرنا ینظر ما فی کلام صاحب الریاض [۳۴۶]؛ حیث بنی وجوب غسل المیت بالماء القراح بدل ماء السدر، علی: أن لیس الموجود فی الروایة الأمر بالغسل بماء السدر علی وجه التقیید، و إنما الموجود: «و لیکن فی الماء شیء من السدر» [۳۴۷].

توضیح ما فیہ: أنه لا فرق بین العبارتین؛ فإنه إن جعلنا ماء السدر من القید و المقتید، کان قوله «و لیکن فیہ شیء من السدر» كذلك، و إن کان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه کان الحکم فیهما [۳۴۸] واحدا.

و دعوی: أنه من المقتید، لکن لما کان الأمر الوارد بالمقتید مستقلا، فیختص بحال التمكن، و یسقط حال الضرورة، و تبقى المطلقات غیر مقتیده بالنسبة إلى الفاقد.

مدفوعه: بأن الأمر فی هذا المقتید للإرشاد و بیان الاشتراط، فلا یسقط بالتعذر، و لیس مسوقا لبيان التکلیف؛ إذ التکلیف المتصور هنا هو التکلیف المقدمی؛ لأن جعل السدر فی مقدمه للغسل بماء السدر المفروض فیہ عدم التركيب الخارجی، لا جزء خارجي له حتی

یسقط عند التعذر، فتقییده [۳۴۹] بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذیها، فلا معنى لإطلاق أحدهما و تقييد الآخر، كما لا یخفی علی المتأمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۸

**(اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض)**

و از آنچه ذکر کردیم، اشکالی که در کلام و نظریه صاحب ریاض است روشن می‌شود، آنجا که بنا گذاشته است (و جوب غسل میت را با بدل قرار دادم آب قراح، از ماء السدر) بر این که: امر به غسل با آب سدر (و یا کافور) علی وجه قید و مقید در روایت وجود ندارد، بلکه آنی که وجود دارد (و شرعا به ما رسیده) اینست که: باید مقداری از سدر (و یا کافور) در آن آب (مخلوط) باشد (که این تعدد مطلوب و یا جزء و کلّ است و نه قید و مقید، که در نتیجه وقتی این جزء متعذر شد، الباقی ساقط نمی‌شود) توضیح شیخ (ره) در مطلب مذکور اینست که: هیچ فرقی میان این دو عبارت، وجود ندارد، چرا که اگر ما، ماء السدر را از قبیل قید و مقید قرار دهیم (و بگوئیم اذ انتفی القید، انتفی المقید)، قول امام علیه السّلام هم که می‌فرماید: باید مقداری از سدر در آن آب باشد این چنین است (یعنی می‌شود قید و مقید و اذا انتفی القید، انتفی المقید).

و اگر (اضافه سدر) از قبیل اضافه شیء به بعض اجزاء الماء باشد (و آن را جزء و کل محسوب کنیم)، حکم در و لیکن فیه شیء من السّدر نیز این چنین است (و باید آن را جزء و کل حساب کنیم و لذا باز هم فرقی نمی‌کند، چرا که اذا انتفی الجزء، انتفی الكل او المركب).

**(طرح یک دعوی و پاسخ آن)**

و ادعای این که ما نحن فیه (یعنی: يجب الغسل بالماء ثلاثا و و لیکن فی الماء شیء من السدر) از قبیل (مطلق و) مقید (و یا شرط و مشروط)، است و لکن چون امر وارده بر قید (یعنی سدر)، مستقلّ و علی حده است (و امر یک تکلیف است) پس اختصاص دارد به حال تمکن و (لذا) ساقط شود در حال ضرورت و عدم قدرت و باقی می‌ماند مطلقات (یعنی يجب الغسل ثلاثا) و نسبت به فاقد سدر (یا کافور) مقید نیست، دفع می‌شود به این که:

این امر و لیکن در این قید برای ارشاد و بیان شرطیت (سدر و کافور) در غسل اول و دوم است در نتیجه به تنهایی در اثر تعذر، ساقط نمی‌شود (بلکه به همراه شروط ساقط می‌شود اگرچه امر به مشروط مولوی است). و (این و لیکن شیء) سوق نشده است برای بیان تکلیف مولوی زیرا: تکلیف متصور در اینجا همان تکلیف مقدّمی (یعنی ارشادی) است، چرا که قرار دادن سدر در آب، مقدمه‌ای برای غسل با آب (مخلوط با) سدر است که ترکیب خارجی در آن نیست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۲۹

تا این که به هنگام تعذر ساقط شود.

پس تقیید شرط به حال تمکن، ناشی از تقیید وجوب مشروط است به حال تمکن، (یعنی اگر قادر بر سدر هستی، غسل را با ماء السدر انجام بده، قادر نیستی، نه سدرش لازم است نه عملش، بلکه غسل هم ساقط است).

پس اطلاق یکی از آن دو (یعنی غسل) و تقیید دیگری (یعنی سدر) بی‌معناست (چرا که شرط و مشروطانند). و این مطلبی است که بر هیچ صاحب تأملی پوشیده نیست.

## تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در (و مِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ مَا فِي كَلَامِ صَاحِبِ الرِّيَاضِ ... ) چیست؟

اشاره شیخ اعظم (ره) است به اشکال در نظر صاحب ریاض در یک مسأله فرعی‌ای که مرتبط با مسئله مورد بحث ماست. صاحب ریاض در این مسأله فرعیه که باید میّت را به سه آب غسل داد یکی آب خالص، دیگری با آب کافور و سومی هم با آب سدر فرموده است: اگر در این میان سدر یافت نشده غسل سوم که نیاز به سدر دارد ساقط نمی‌شود بلکه می‌توانیم به جای آن یک بار دیگر میّت را با آب خالص غسل بدهیم.

به عبارت دیگر: اگر یکی از سه غسل متعذر شد، آنکه میسور است ساقط نمی‌شود و باید به طریق دیگر انجام شود.

\* دلیل صاحب ریاض بر این مطلب چیست؟

اینست که: در لسان روایت نیامده است که یَجِبُ الْغَسْلُ بِمَاءِ السِّدْرِ تَا از قبیل قید و مقید بوده و مطلوب واحد باشد، و در نتیجه با تعذر قید و شرط، مقید و مشروط هم منتفی شود.

بلکه در یک روایت آمده است که یَجِبُ الْغَسْلُ ثَلَاثًا، و در حدیث دیگر آمده است، و لِيَكُنْ فِي الْمَاءِ شَيْءٌ مِنَ السِّدْرِ أَوْ الْكَافُورِ .... از این نحو معتبر در هریک از این روایات استفاده می‌شود که اصل غسل با آب مستقلاً مطلوب است و علاوه بر آن بودن مقداری سدر در آب هم مستقلاً مطلوب است.

و لذا: اگر این مطلوب مستقل که ماء السدر است، متعذر شد، مطلوب مستقل دیگر که غسل با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۰

آب و یا ماء الكافور است ساقط نمی‌شود، بلکه به قوت خود باقی است و باید انجام شود.

بله، اگر حدیث گفته بود، ماء السدر، می‌شد قید مقید و وقتی شد قید و مقید، می‌گفتیم اذا انتفى القید، انتفى المقید و لکن روایت این چنین فرموده بلکه همان است که در بالا گفتیم.

به عبارت دیگر: وقتی (سدر) قید نباشد بلکه یا جزء است یا مطلوب جداگانه، نتیجه‌اش این می‌شود که با متعذر بودنش، مشروط ساقط نمی‌شود. و حال آنکه اگر (سدر) با (آب)، قید و مقید بودند، با تعذر قید، مقید ساقط می‌شد.

أَمَّا از آنجا که رابطه (سدر) با (ماء) در اینجا رابطه جزء و کل است و یا تعدد مطلوب می‌گوئیم: المیسور لا یسقط بالمعسور.

\* پاسخ جناب شیخ به این مدّعی صاحب ریاض چیست؟

اینست که: تفاوتی میان این دو تعبیر نیست و لذا:

\*- اگر اولی قید و مقید است، دومی هم کذلک و مطلوب واحد است.

\*- اگر دومی از قبیل اجزاء و مرکب است، اولی هم کذلک و لذا تفصیلی در اینجا وجود ندارد.

به عبارت دیگر: شیخ می‌فرماید: از مطالب ما این مطلب به دست می‌آید که مشروط یعنی غسل در اینجا ساقط می‌شود. چرا که:

آب خالص با آب کافور با آب سدر متباین بوده و امر واحد نیستند.

مثل نماز با ستر، و نماز بی‌ستر نیستند، بلکه مثل رقبه مؤمنه و رقبه کافر هستند.

لذا: اکثر فقها معتقدند که اگر سدر و یا کافور ممکن نشود، غسل میّت از ریشه ساقط است. اگرچه صاحب ریاض می‌گوید با تعذر سدر و یا کافور غسل ساقط نمی‌شود.

\* مراد از (و دعوی: أَنَّهُ مِنَ الْمَقِيدِ ...) چیست؟

اینست که اگر کسی در دفاع از صاحب ریاض ادّعا کند که این دو کلام از قبیل مطلق و مقید است، بدین معنا که در یک روایت

به اصل مقید امر شده است و در روایت دیگر به قید آن، و لذا از قبیل اجزاء و مرکب نیستند.

اما: مطلق و مقید گاهی هر دو در یک خطاب ذکر می‌شوند، چنان که در تعبیر اول نیز آمده است که: یجب الغسل بماء السدر.

در این صورت کلام ظهور در وحدت مطلوب دارد و لذا اذا انتفی القید، انتفی المقید. لکن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۱

گاهی هریک از مطلق و مقید در یک خطاب علی‌حده می‌آید، چنان که در ما نحن فیه آمده است:

(یجب غسل المیت بالماء ثلاثا). و در جای دیگر آمده است: (و لیکن فی الماء شیء من السدر.

یعنی امر به مقید مستقلا و جدای از امر به مطلق وارد شده است. و ما می‌دانیم که امر یک تکلیف است و تکلیف اختصاص به حال تمکن دارد و لکن در حال ضرورت و تعدر ساقط می‌شود.

پس اگر متمکن از (جعل شیء من السدر فی الماء)، بودیم، این امر متوجه ما می‌شود و الا در صورت تعدر، سقوط می‌کند و در نتیجه آن مطلقات اولیه که به قول مطلق می‌گفت: یجب الغسل ثلاثا):

نسبت به حال تعدر از هرگونه تقییدی سالم مانده و ما می‌توانیم به اطلاق آن تمسک کرده بگوئیم: باید بدل از ماء السدر و ماء الکافور سه نوبت میت را با آب مزاج غسل داد، و هذا هو مطلوب صاحب الریاض.

\* پاسخ شیخ به مدّعی مزبور چیست؟

می‌فرماید: این ادّعا دفع می‌شود به این که: اولاً: این امری که در خطاب، مقید وارد شده است یعنی امر (و لیکن) یک امر ارشادی است، یعنی ارشاد می‌کند به این که قرار دادن مقداری از سدر در آب شرطیت دارد.

و جزء فلان واجب مثلاً نماز است و یا فلان چیز شرط فلان مأمور به است و اساساً مولویتی در این گونه از امرها نیست و لذا بر این اوامر ثواب و عقاب بالاستقلالی مترتب نمی‌شود.

حال: اگر امر ارشادی شد، یعنی دلالت کند بر جزئیت و اختصاصی به حال تمکن نداشته باشد معنایش اینست که: (جعل شیء من السدر فی الماء) مطلقاً شرطیت دارد و در هر حالی مطلوب است.

پس: اگر مقدور ما واقع شد باید انجامش دهیم و چنان چه متعدر واقع شد اصل وجوب غسل ساقط می‌شود.

در نتیجه: وجهی برای بدلیت غسل به آب خالص به جای آب سدر وجود ندارد.

ثانیا: سلّمنا که این امر یک امر مولوی باشد، باز هم باید بدانید که امر مولوی هم بر دو نوع است:

۱- امر مولوی استقلالی ۲- امر مولوی غیری و تبعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۲

حال: امر مورد بحث در ما نحن فیه از قبیل اوامر غیریه و مقدّمیه است چرا که نفس قرار دادن مقداری از سدر در آب، مطلوب نیست، بلکه قرار دادن سدر در آب مقدّمه است برای امثال امر به غسل با آب سدر.

لذا: وقتی قرار دادن مقداری از سدر در آب مقدمه شد، وجوب مقدّمه به لحاظ اطلاق و تقیید تابع وجوب ذی المقدمه است.

و اگر ذی المقدمه اطلاق داشت، مقدمات نیز اطلاق خواهند داشت. و بنا بر گفته شما که گفتید: یجب الغسل و بالماء ثلاثا به عنوان ذی المقدمه اطلاق دارد، پس (و لیکن) فیه شیء ...

هم به عنوان مقدمه نسبت به حال تمکن و تعدر اطلاق خواهد داشت.

در نتیجه: باز هم مراد اینست که: بودن مقداری از سدر در آب مطلقاً مطلوب است: و لذا: اذا تعدر، سقط اصل الغسل.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۳



متن و ممکن آن استدلال علی عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، بر اوئی عبد الاعلی مولی آل سام، قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت علی اصبعی مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ: ما جعلَ عَلَیْكُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ؛ امسح علیه» [۳۵۰].

فإن معرفة حکم المسألة - أعتی المسح علی المراره من آیه نفی الحرج - متوقّفه علی كون تعسّر الشرط غیر موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفی - بسبب الحرج - مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، و لا ینتفی بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آیه الوضوء؛ إذ لو كان سقوط المعسور - و هی المباشرة - موجبا لسقوط أصل المسح، لم یمکن [۳۵۱] معرفة وجوب المسح علی المراره من مجرد نفی الحرج؛ لأنّ نفی الحرج يدلّ علی سقوط المسح فی هذا الوضوء رأسا. فیحتاج وجوب المسح علی المراره إلى دلیل خاصّ [۳۵۲] خارجي.

\*\*\* ترجمه

### (استدلال به روایت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعذر شرط آن)

ممکن است استدلال شود بر سقوط نکردن مشروط به سبب تعذر شرطش به روایت عبد الاعلی غلام آل سام که می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم، سر خوردم، در نتیجه ناخن (انگشت پایم) کنده شد پس پارچه‌ای بر روی انگشتم قرار دادم، بفرمائید چگونه وضو بسازم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۴

امام علیه السلام فرمودند: این گونه حکمها از کتاب خدا آنجا که فرموده است ما فعل حرجی در این دین برای شما قرار ندادیم، فهمیده می شود. (پس برو و) مسح کن بر روی مراره.

### (کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه)

شناخت حکم این مسئله یعنی مسح بر مراره از آیه نفی حرج، متوقّف است بر این که تعسّر شرط موجب سقوط مشروط نیست، چرا که آن شرط برداشته شده به سبب حرج، همان مباشرت ید ماسحه است برای پای ممسوحه، و لکن اصل مسحی که وجوبش از آیه وضوء استفاده شده با انتفاء شرط، منتفی نمی شود.

زیرا اگر سقوط معسور که همان مباشرت است، موجب سقوط اصل مسح می شد (یعنی آن مقدمه خارجی نبود)، شناخت وجوب مسح بر مراره، به مجرد نفی حرج در آیه شریفه ممکن نبود.

زیرا آیه نفی حرج (بدون مقدمه خارجی) دلالت می کند بر سقوط اصل مسح در این وضوء، پس وجوب مسح بر مراره، نیازمند به یک دلیل خاصّ خارجی است و از آیه به تنهایی این حکم استنباط نمی شود.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* مقدمه بفرمائید نظر جناب شیخ در رابطه با اجزاء و شرائط تاکنون چه بود؟



۱- در رابطه با شروط فی الجملة نظرشان منفی بود، یعنی معتقد بود که در باب شروط با تعدد شرط و قید، مشروط هم به دلیل وحدت مطلوب ساقط می‌شود، اگرچه در باب اجزاء نظرشان بر این بود که با تعدد یک جزء بقیه اجزاء مرگب به قوت خود باقی بوده و سقوط نمی‌کنند.

۲- اما در این بخش نظر اثباتی پیدا کرده می‌فرماید: امکان دارد که کسی برای اثبات عدم سقوط مشروط در اثر تعدد شرط به روایت عبد الاعلی استدلال نماید. و آن روایت اینست که عبد الاعلی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: راوی از امام سؤال کرد: یا ابن رسول الله صلی الله علیه و آله، من لغزیده، زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد. مقداری داوری گیاهی به واسطه پارچه‌ای روی آن گذاشتم، حال بفرمائید در رابطه با امر وضو چه وظیفه‌ای دارم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۵

امام علیه السلام فرمودند: حکم این مورد و امثال آن از این آیه شریفه معلوم می‌شود که فرموده است:

\* - ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

یعنی: خدای تعالی در دین اسلام احکام حرجیه قرار نداده و عسر و حرج، از حدود و مرزهای تکالیف است، و لذا هر تکلیفی که حرجی شود، مرفوع است.

سپس حضرت فرمودند: (امسح علی المرارة). یعنی بر روی همان پارچه مسح کن.

\* کیفیت استدلال به آیه شریفه را بنویسید؟

اولاً: امام علیه السلام یک مقدمه مسلمة خارجیه‌ای مد نظر قرار داده و با در نظر گرفتن آن قاعده خارجیه فرموده است حکم را از آیه شریفه استفاده کنید.

آن قاعده مسلمة اینست که: با تعدد شرط، مشروط ساقط نمی‌شود. و لذا می‌گوئیم:

۱- شرط المسح که عبارتست از مباشرة الماسح للممسوح حرج آور است و نه مشروط به عبارت دیگر مباشرت است که در حق مکلف حرج دارد و نه مسح.

۲- آیه شریفه می‌فرماید، چیز حرجی در دین جعل نشده است.

۳- طبق آیه شریفه مباشرتی که حرج دارد مجعول دین واقع نشده است.

۴- قاعده مسلمة وجود دارد که سقوط الشرط لا یوجب سقوط المشروط.

پس: یجب المسح علی المرارة.

به عبارت دیگر می‌گوئیم:

۱- مسح مشروط است چرا که قرآن در آیه وضو آنجا که فرموده: و امسحوا، ما را بدان امر نموده است.

۲- شرط مباشرت ماسح با ممسوح بدین معناست که دست باید بر خود پوست پا کشیده شود.

۳- طبق آیه نفی حرج، چون مسح علی البشره حرجی است برداشته می‌شود.

اما: دو احتمال باقی می‌ماند:

۱- این که اصل مسح برداشته نشده باشد بلکه تنها شرط آن برداشته شد.

۲- این که اصل مسح ساقط شده باشد.

حال: اگر ما بخواهیم احتمال اول که باقی بودن اصل مسح است را از آیه شریفه برداشت کنیم. باید این مقدمه خارجیه را که می‌گوید با تعدد شرط، مشروط ساقط نمی‌شود، ضمیمه کنیم.

و گرنه اگر مشروط هم ساقط شود باید امام علیه السلام می‌فرمود: مسح ساقط می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۶

\* نتیجه نهائی این مباحث چیست؟

اینست که: جناب انصاری چه در باب اجزاء و چه شرائط براساس قاعده اولیه، شرطیت و جزئیت مطلقه را نتیجه گرفت که در نتیجه با تعذر شرط و یا با تعذر جزء، مشروط و یا کلّ نیز ساقط می‌شود.

امّا: براساس قاعده ثانویه استفاده شده از روایات که در باب جزء، سه روایت داشتیم و در باب شرط یک روایت، نتیجه گرفت جزئیت و شرطیت مقیده را که در نتیجه: با تعذر جزء و یا شرط نیز، مشروط و یا کلّ ساقط نمی‌شود. با توجه به این که تا زمانی که قاعده ثانویه داریم نوبت به قواعد اولیه نمی‌رسد.

بله اگر کسی معتقد باشد که قاعده ثانویه ناتمام است می‌تواند به قواعد اولیه مراجعه کرده به آن فتوی دهد.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۷

متن

### فرعان:

الأول: لو دار الأمر بين الجزء و ترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيادة عاشوراء بجميع أجزائها [۳۵۳] في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامّة في غير المجلس [۳۵۴]؛ لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، و يحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلا اضطراريا كالتيمم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:

من أنّ مقتضى البدليّة كونه بدلا عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

و من أنّ الناقص [۳۵۵] حال الاضطرار تامّ؛ لانتفاء جزئية المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ؛ و يدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة.

ترجمه

### (دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت)

فرع اول اینست که:

اگر امر دائر شود بین ترک جزء و ترک شرط، مثل آن جائی که (شخص) تمکن بر انجام تمام اجزاء زیارت عاشورا در مجلس واحد را ندارد، (البته) بنا بر قول به اشتراط اتحاد مجلس در آن، ترک شرط علی الظاهر مقدّم بر ترک جزء است (چرا که شرط خارج از مشروط و لکن جزء داخل در آن است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۸

پس باید تمام اجزاء را و لو در غیر مجلس واحد (یعنی دو مجلس) انجام دهد، زیرا فوات وصف بهتر است از فوات ذات و موصوف، و تخيير نیز (در اینجا) محتمل است (چرا که ممکن است وصف یا شرطی باشد که مصلحتش از ذات و یا جزء بیشتر باشد).

فرع دوم اینست که:

اگر شارع مقدّس برای کلّ (یعنی مأمور به مرکب مثل وضوء) بدلی مثل تیمّم قرار دهد در تقدیم آن بدل بر کلّ (یا وضوی ناقص یعنی جبیره‌ای)، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینست که: بنا بر مقتضای بدلیت که بدل (یعنی تیمّم) بدل از عمل تام و کامل است، تیمّم مقدّم می‌شود بر (وضوی) ناقص، مثل مبدل منه (یعنی وضوی تام و کامل) که مقدّم می‌شود بر وضوی ناقص.

احتمال دوم اینست که: بنابراین که (وضوی) ناقص در حال اضطرار، تام و کامل است (در حق مضطر) به دلیل انتقاء جزئی که به سبب تعذّر مفقود است، مقدّم می‌شود بر بدل (یعنی تیمّم) مثل وضوی تام که مقدم است بر تیمّم.

نتیجه این که: دلالت دارد بر این احتمال دوم روایت عبد الاعلی که قبلاً گذشت چرا که امام فرمود: امسح علی المراره و فرمود: تیمّم.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* دو فرع مورد نظر در پایان تنبیه دوم در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت است.

\* فرع اول چیست؟

اینست که: اگر مرکب واجب و یا مستحبی داشته باشیم که دارای اجزاء و شرائطی است و لکن ادراک و یا انجام همه این اجزاء و شرائط برای ما مقدور نباشد، بلکه از روی ناچاری یا باید مقداری از شرائط را ترک کنیم تا قادر بر انجام همه اجزاء شویم و یا باید از خیر برخی از اجزاء گذشته تا به همه شروط دست یابیم، و به عبارت دیگر: در اینجا که امر دائر است بین ترک جزء و ترک شرط، چه باید کرد؟ آیا ترک الجزء مقدم است یا ترک الشرط؟

فی المثل: چیزی از وقت نماز عصر باقی نمانده است و اگر ما بخواهیم تحصیل وضو کنیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۳۹

مقداری از نماز ما به خارج وقت می‌افتد و لذا همه اجزاء را در وقت خودش درک نمی‌کنیم.

و لذا اگر بخواهیم همه اجزاء نماز را در وقت خودش درک کنیم باید از خیر وضو گذشته به تیمّم اکتفا کنیم، حال سؤال اینست که کدام یک از این دو صورت مقدّم است؟

و یا فی المثل: شرط خواندن زیارت عاشورا اتحاد مجلس است و لکن شخصی قادر بر خواندن تمام آن در یک مجلس نیست و لذا: امر دائر می‌شود میان رعایت شرط اتحاد مجلس و انجام اجزاء در دو مجلس.

اگر شرط اتحاد مجلس را رعایت کند مقداری از اجزاء زیارت را به دلیل عدم تمکنش از دست می‌دهد.

و اگر بخواهد اجزاء را کامل کند لکن نه در مجلس واحد بلکه در دو مجلس و یا در راه و غیره، شرط را از دست می‌دهد.

در اینجا چه باید بکند و کدامیک از این دو صورت مقدّم است؟

\* مراد از (فالظاهر تقدیم ترک الشرط، فی‌اتی ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به سؤال فوق و لذا می‌فرماید: در دوران امر میان ترک شرط و ترک جزء، ترک شرط اولویت دارد. زیرا:

۱- ترک جزء موجب از بین رفتن اصل موصوف، مأمور به و مرکب است.

۲- لکن ترک شرط موجب از بین رفتن وصفی از اوصاف مأمور به است.

و لذا: از بین رفتن وصف اولی از فوات موصوف است.

\* پس مراد از (و یحتمل التخییر) چیست؟

اینست که احتمال دارد فقهی حکم به تخییر کند، بدین معنا که ما مخیر هستیم بین ترک شرط و ترک جزء و لذا آن اولویتی که ذکر شد یک اولویّت ظنیه استحسانیه فاقد ارزش است.

\* فرع دوم چیست؟

اینست که: در برخی از موارد، شارع مقدّس برای مأمور به مرکب یک بدل اضطراری قرار داده است که در هنگام ضرورت جای مأمور به را می‌گیرد.

فی المثل: فرموده است: و ان لم تجدوا ماء، فتیمموا صعبدا طیباً....

اگر به آب دسترسی پیدا نکردید، پس با خاک پاک (بدل از وضو) تیمم کنید.

حال سؤال اینست که: اگر در موردی ما از انجام وضوی کامل عاجز شدیم و لکن قادر بر وضوی ناقص (مثلاً جیره‌ای) هستیم، آیا می‌توانیم بگوئیم که وضوی ناقص مقدّم بر بدل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۰

اضطراری (یعنی تیمّم) است؟ و یا این که بدل اضطراری بر وضوی ناقص مقدم است؟

\* پاسخ جناب شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید: دو احتمال در اینجا وجود دارد:

احتمال اول این که: بدل اضطراری (از باب اینکه این بدل عند الضروره جانشین یک وضوی کامل است)، مقدّم بر وضوی ناقص است.

در این صورت: همان‌طور که مبدل (یعنی وضوی کامل) بر وضوی ناقص مقدّم است، بدل نیز بر وضوی ناقص مقدّم است.

احتمال دوم این که وضوی ناقص، از باب این که برای قادر ناقص است و لکن برای عاجز و مضطر کامل به حساب می‌آید بر بدل یعنی تیمّم، مقدّم است.

در این صورت: همان‌طور که کامل بر بدل مقدّم است، این ناقص که برای مضطر کامل است بر بدل مقدم است.

\* روایت عبد الاعلی کدامیک از این دو احتمال را تأیید می‌کند؟

احتمال دوم را، زیرا امام نفرمودند: وضو نگیر و برو تیمّم کن، بلکه فرمودند: وضو بگیر و مسح را بر مراره انجام بده، یعنی وضوی ناقص مقدّم بر بدل اضطراری است.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۱

## تلخیص المطالب

\* حاصل و خلاصه تنبیه دوم در یک گفتمان ساده چیست و چگونه است؟

می‌گوئیم: جناب شیخ در مباحث اصلی باب اقلّ و اکثر سخن در این بود که اگر در رابطه با شرطیّت و یا جزئیّت امری شک کنیم و وظیفه ما چیست؟

آیا باید اصل برائت جاری نمود و یا از اصل احتیاط استفاده کرد؟ و لذا بفرمائید بحث در این تنبیه دوم در چیست؟

بحث در اینست که: اگر اصل جزئیت و یا شرطیت یک امری فی الجمله برای ما محرز شد و لکن شک کردیم که آیا مثلا سوره برای نماز جزئیت مطلقه دارد (یعنی حتی در فرض تعدّر هم جزئیت دارد)؟

یا اینکه شرطیت و جزئیت این گونه امور اختصاص به فرض تمکن دارد؟

به عبارت دیگر: اگر مولی به بندگانش امر کند به مرکب که دارای یک سلسله اجزاء و شرائط است، سپس یکی از این اجزاء یا شرائط برای مکلفین غیر مقدور باشد آیا بقیه الاجزاء و الشرائط از عهده مکلفین ساقط می‌شود و یا این که باید بقیه را اتیان نمود.

\* جناب شیخ ثمره این بحث چیست؟

اینست که: اگر ثابت شود که این اجزاء و شرائط، شرطیت و جزئیت مطلقه دارند، لازمه‌اش اینست که در مواردی که قدرت بر طهارت و یا سوره نیست، اصل نماز از عهده ما ساقط می‌شود، چرا که اذا انتفی الشرط، انتفی المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الكل.

و اگر شرطیت و یا جزئیت یک امری به صورت تمکن از آن امر مقید باشد مستلزم اینست که با تعدّر این امر، باقی مانده از اجزاء و شرائط بر عهده ما ثابت است و باید اتیان شود.

\* جناب شیخ مقتضای قاعده اولیه در این مسئله چیست؟

مطلب دارای چند صورت است:

۱- گاهی هر کدام از دلیل کلّ و یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اطلاق دارند.

یعنی: هم صورت تمکن را شامل می‌شود، هم صورت تعدّر را، مثل: أقيموا الصلاة على القول بالاعم. و لا صلاة الا بفاتحة الكتاب و یا لا صلاة الا بطهور.

در این صورت با تعدّر شرط یا جزء، کلّ یا مشروط نیز ساقط می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۲

۲- گاهی دلیل کلّ یا مشروط اطلاق دارند، مثل أقيموا الصلاة على الاعم و لکن دلیل شرط یا جزء اجمال دارند.

فی المثل: اجماع بر این امر قائم شده است که دلیل مزبور اجمال دارد و لذا در این صورت قدر متیقّن اینست که: عند التمكن، فلان امر شرطیت و یا جزئیت دارد و لکن عند التعدّر به اطلاق دلیل کلّ و یا مشروط، تمسک می‌کنیم.

۳- گاهی به عکس دلیل کلّ یا مشروط اجمال دارد مثل: أقيموا الصلاة على القول بالصحيح و لکن دلیل شرط یا جزء، اطلاق دارد. مثل لا صلاة الا بطهور و ....

در این صورت، اطلاق دلیل شرط یا جزء، بر اجمال دلیل کلّ یا مشروط مقدم می‌شود در نتیجه: با تعدّر جزء یا شرط، کلّ یا مشروط ساقط می‌شود.

۴- گاهی هریک از دلیل کلّ یا مشروط با دلیل جزء یا شرط، اجمال دارند. مثل أقيموا الصلاة على القول بالصحيح.

از طرفی هم اجماع قائم شده بر شرطیت یا جزئیت امری، در این صورت باید دید که مقتضای قاعده چیست؟

\* جناب شیخ پاسخستان به مقتضای قاعده در صورت اخیر چیست؟

۱- گروهی بر آن‌اند که عقل استقلالاً حکم به برائت می‌کند، یعنی می‌گوید:

مع تعدّر الجزء و الشرط، نسبت به بقیه از اجزاء و شرائط، وظیفه‌ای نداریم.

زیرا امری که مسلم بود و به جامع از اجزاء و شرائط تعلق گرفته بود با عجز از یک جزء یا شرط ساقط شد.

حال نسبت به باقی مانده از اجزاء و شرائط شک داریم که آیا امر دیگری آمد یا نه؟ اصالة العدم جاری می‌کنیم، یعنی اصل برائت.

به عبارت دیگر: عقل می‌گوید: لازم نیست بقیه را اتیان کنی و اگر اتیان نکردی کیفری نداری، چون چنین عقابیه، عقاب بلا بیان

است، که آن‌هم از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

۲- عده‌ای نیز معتقدند با تعدد یک جزء یا شرط، سایر اجزاء به جزئیت خودشان باقی هستند. چرا؟

به دلیل استصحاب بقاء و جوب، لکن با مسامحه در موضوع مستصحب که عرفاً این اجزاء باقی مانده را همان عمل به حساب می‌آورند.

حال: اگر این سخن را بپذیریم باید میان اجزاء و شرائط تفصیل قائل شده بگوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۳

۱- در آن دسته از اجزاء و شرائط که عرفاً فاقد و واجد آنها مساوی است بگوئیم: وجوب باقی است.

۲- و در آن دسته از اجزاء و شرائط که واجد آنها با فاقدشان مغایرت و مابینت عرفیه دارند بگوئیم: با رفتن شرط، مشروط هم می‌رود.

\* حق در این گونه موارد چیست؟

اینست که: عقل احتیاط کرده می‌گوید: شما که قادر بر انجام بقیه هستی.

اولاً: شما که قادر بر انجام بقیه اجزاء یا شرائط هستی.

ثانیاً: جزئیت و شرطیت مطلقه آن جزء یا شرط متعذر هم که احراز نشده است.

پس: شاید اختصاص داشته باشد به حال تمکن.

لذا: اگر بقیه را ترک کنی معذور نبوده، احتمال عقاب وجود دارد. فیجب الاحتیاط.

نکته: به نظر ما شاید قانون الضرورات تنقذ بقدرها اشاره به همین امر باشد و روایات سه گانه‌ای هم که در مقتضای قاعده ثانویه می‌آید ارشاد به این حکم عقل است.

\* جناب شیخ مقتضای قواعد ثانویه در مسأله مورد بحث چیست؟

اتفاقی است که با تعدد بعض، کل ساقط نمی‌شود. و مدرک این سخن هم یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است و دو حدیث علوی علیه السلام:

۱- فرازی از حدیث نبوی که شاهد بر مطلب ماست اینست که: «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فدعوه».

۲- مرسله غوالی اللالی از امیر مؤمنان اینست که: (المیسور لا یسقط بالمعسور).

۳- مرسله غوالی از امیر المؤمنین اینست که: (ما لا یدرک کله، لا یترک کله).

\* جناب شیخ از این که راوی نبوی ابو هریره است و عندنا اعتباری به او نیست و از این که علویان هم ارسال دارند چه پاسخی می‌دهید؟

ضعف اسناد آنها با اشتهار تمسک به آنها در میان اصحاب جبران می‌شود

\* اشکال دلالی به روایت نبوی صلی الله علیه و آله چیست؟

می‌گویند: در این حدیث چهار احتمال وجود دارد و لذا: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

\*- و اقیما احتمال اول: این که: (من) به معنای (با) باشد و کلمه (ما) مصدریه زمانیه که در این صورت معنای حدیث می‌شود: اذا امرتکم بشیء فاتوا به دوام استطاعتکم، که ضمیر (به)، به خود شیء برمی‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۴

یعنی: خود آن شیء را انجام دهید و ظهوری در انجام بعض آن شیء ندارد.

طبق این احتمال حدیث به درد ما نحن فیه نمی‌خورد، و لکن اشکال این احتمال وقتی است که (من) به معنای تعدیه باشد آن هم بدون قرینه که قابل قبول نیست.

\*- و اما احتمال دوم: اینست که: (من) بیائیه باشد و لذا: فأتوا منه به معنای فأتوه دوام استطاعتکم می‌شود که در این صورت وجود (من) کالعدم است و لذا مثل صورت اول می‌شود و ظهوری در این ندارد که آن شیء، ذات الاجزاء باشد.

\*- احتمال سوم: اینست که: (من)، تبعیضیه باشد و مراد از شیء هم مرکب ذات اجزاء باشد که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که:

إذا امرتکم بمرکب ذات اجزاء فأتوا من ذلك المركب الذی قدرتم.

و لذا به نظر ما که صاحب رسائل هستیم، جزء غیر مقدور مانعی از ترک آن نیست.

\*- احتمال چهارم: اینست که: من تبعیضیه باشد لکن یک بار به لحاظ اجزای مأمور به و یک بار به لحاظ افراد مأمور به.

حال: کلمه بعض با هر دو لحاظ می‌سازد و لذا معنای حدیث این می‌شود که: اذا امرتکم بشیء ای بطبیعه ذات الاجزاء فأتوا منه ای من الافراد التی قدرتم. و مؤید این احتمال صدر حدیث است.

\* جناب شیخ نظر تان راجع به احتمالات مذکور در حدیث و استدلال به آن در اثبات مدعا چیست؟

به نظر ما حدیث در احتمال سوم ظهور دارد که ما هم به همین احتمال به حدیث استدلال نمودیم، لکن با توجه به احتمال چهارم، از خیر این حدیث باید گذشت.

نکته: به نظر ما چنان که قبلا هم گفتیم حدیث ارشاد به حکم عقل است.

\* جناب شیخ کیفیت استدلال به حدیث دوم چگونه است؟

اینست که: وقتی یک جزء یا شرطی متعذر شد، سایر اجزاء که میسور و مقدور است لا یسقط پس: وجوب بقیه اجزاء باقی است و باید انجام شود.

\* چه اشکالی به حدیث دوم شده است؟

می‌گویند: حدیث ذو احتمالین است و لذا اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

احتمال اول این که: حدیث به افراد طبیعت واحده ارتباط داشته باشد که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که المیسور من افراد الطبیعه و الکلی، لا یسقط بالمعسور.

بنابراین:

حدیث در مقام دفع توهم است که چون خطاب علی الظاهر واحد است، مثل: اکرم کل عالم،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۵

کسی خیال نکند که پس با تعذر صد نفی مثلا سایر افراد میسور هم ساقط می‌شوند، خیر وجوب اکرام آنها باقی است.

احتمال دوم این که: حدیث به اجزاء یک مرکب مربوط باشد، یعنی: المیسور من اجزاء الطبیعه لا یسقط بالمعسور.

و لذا چنان که گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مزبور می‌دهید؟

می‌گوئیم: حدیث اطلاق دارد و شامل هر دو قسم می‌شود، و بلکه بالوجدان ظهور آن در قسم دوم اقوی است.

پس: می‌توان برای اثبات مدعا در ما نحن فیه به این حدیث استدلال نمود.

\* اشکال وارده بر حدیث سوم چیست؟

اینست که: کلمه (کل) در حدیث مزبور دو بار ذکر شده و دارای چهار احتمال است:

۱- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم استغراقی باشد.

۲- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم مجموعی باشد.

۳- مراد از (کل) در فراز اول عموم استغراقی و در فراز دوم عموم مجموعی باشد.

۴- مراد از (کل) در فراز اول عموم مجموعی و در فراز دوم عموم استغراقی باشد.

و لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

\* چه پاسخی به اشکال مزبور داده می‌شود؟

می‌گوئیم: احتمال اول باطل است:

اذا لا يعقل الحكم بوجوب الاتيان بكل فرد مع تعذر الاتيان بكل فرد.

احتمال دوم نیز باطل است:

اذا لا يعقل الحكم بوجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بالمجموع.

احتمال سوم نیز باطل است:

اذا لا يعقل وجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بكل فرد.

پس: باقی می‌ماند احتمال چهارم که مراد از آن اینست که:

اذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك بل يجب التيان بغير المتعذر.

و هذا المعنى يشمل الكلّ الذي له افراد متعدّدة تعذر الجمع بينهما و الكلّ الذي له اجزاء مختلفه الحقيقه، قد تعذر بعضها و عليه

فكلّما كان الواجب ذا افراد او ذا اجزاء، وجب الاتيان بغير

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۶

المتعذر من افراده و اجزائه.

\* جناب شیخ آیا این احادیث هم شامل تعذر شرط می‌شود هم شامل تعذر جزء یا نه؟

حدیث اول به خاطر کلمه (من) تبعیضیه و حدیث دوم به خاطر داشتن کلمه (کلّ)، که ظهور در کلّ مجموعی دارد، اختصاص

دارند به مرکب دارای اجزاء.

لکن حدیث دوم به خاطر اطلاق که دارد هم شامل اجزاء میسوره با جز معسور می‌شود و هم شامل مشروط میسور با شرط معسور

می‌شود. البته باید به لحاظ عرف و لو مع المسامحه بتوان گفت: این میسور فاقد آن جزء یا شرط، همان عمل است، تا بعد نتوان

گفت لا یسقط، بدین معنا که همان حکم باقی است.

البته ناگفته نماند که عرف در برخی از موارد فاقد یک خصوصیت را همان واجد به حساب می‌آورد مثل نماز با سوره و بی سوره و

لذا در این گونه موارد حدیث المیسور جاری است. اما:

۱- در برخی از موارد عند العرف و الشرع، عمل فاقد خصوصیت، همان عمل واجد نیست و لذا حدیث المیسور در این گونه موارد

جاری نیست. مثل عملی که فقط سوره در آن مقدور است و لا غیر.

۲- در برخی موارد هم که عرف بالمسامحه عمل فاقد را همان عمل واجد می‌داند و لکن شرع روی نظر عرف خط بطلان کشیده و

فاقد را همان واجد به حساب آورده است.

مثل: مراتب مختلفه نماز که برای مختار حاضر چهار رکعت و برای مسافر دو رکعت و برای عاجز تا سر حدّ اشاره مراتب درست

کرده است.



۳- در برخی موارد هم چیزی عند العرف میسور است و لکن عند الشارع عنوان میسور ندارد.

مثل: کسی که در ماه رمضان از همه چیز امساک کند ولی از شرب آب اجتناب نکند.

حال: عرف این عمل فاقد را میسور دانسته می‌گوید: المیسور لا یسقط ... و لکن شرع آن را میسور به حساب نمی‌آورد.

و اما حدیث اول اختصاص به واجبات دارد، چرا که فرموده: اذا امرتکم ... که در اینجا: امر ظهور در وجوب دارد.

و اما حدیث سوم نیز اختصاص به واجبات دارد، چرا که کلمه (لا یترک)، یا نهی است و ظهور در الزام دارد و یا نفی است و لکن خیر در مقام انشاء است و ظهورش در الزام، اقوی است.

\* کدامیک از این سه حدیث شامل واجبات و مستحبات هر دو می‌شوند؟

حدیث دوم، چرا که مطلق است، منتهی با تفصیلی که در شرح گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۷

متن الأمر الثالث لو دار الأمر بین الشرطیة و الجزئیة، فلیس فی المقام أصل کلی یتعین به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظه کلّ حکم یترتّب علی أحدهما و أنّه موافق للأصل أو مخالف له.

\*\*\* ترجمه

**(تنبیه سوم:)**

**اشاره**

اگر امر دائر شود بین جزئیت و شرطیت امری (مثل نیت و طمأنینه)، به لحاظ موضوعی یک اصل کلی در این مقام وجود ندارد که به واسطه آن یکی از این دو (مشخص) و تعیین شود.

پس: چاره‌ای نیست جز مدّ نظر قرار دادن احکام مترتب بر یکی از جزئیت و شرطیت و اینکه احکام کدام یک از این دو مطابق اصل و کدامیک احکامش مخالف اصل است.

\*\*\*

**تشریح المسائل**

\* مقدمه بفرمائید در چه صورت احکام جزء و یا شرط بر یک امری در مأمور به مترتب می‌شود؟

چنان که در مطالب گذشته آمد:

\*- اگر اعتبار یک امری در مأمور به مسلم و قطعی شد و به جزئیت آن امر یقین حاصل کردیم، احکام جزء بر آن مترتب می‌شود. از جمله این احکام این بود که با تعدّر جزء باقی مانده اجزاء ساقط نمی‌شود.

\*- و اگر یقین حاصل نمودیم به شرطیت آن امر، احکام الشرط بر آن مترتب می‌شود. از جمله این احکام این بود که با تعدّر شرط، مشروط هم ساقط می‌شود.

\* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: اگر امر دائر شود میان جزئیت یا شرطیت و هیچ کدام برای ما محرز نباشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۸

مثل: نیت عبادت و یا استقبال الی القبلة و ... که ما نمی‌دانیم جزء اند و یا شرط، مقتضای قاعده چیست؟

\* پاسخ جناب شیخ به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: یک قاعده کلیه‌ای وجود ندارد که به واسطه آن تکلیف شرطیت یا جزئیت را مشخص کنیم. و لذا نمی‌توان گفت: الاصل، الجزئیة، و یا نمی‌توان گفت: الاصل، الشرطیة.

و لذا: احکامی که میان شرط و جزء مشترک‌اند، مثل وجوب اتیان و نقص العمل عمدا و هکذا ... مترتب می‌شود، چرا که فی الواقع شرط باشد این احکام را دارد، جزء هم باشد این احکام را دارد.

\* پس تکلیف احکامی که به شرط اختصاص دارند یا به جزء چه می‌شود؟

باید ببینیم کدام موافق اصل و کدام مخالف اصل است. هر یک که موافق اصل بود، همان مترتب می‌شود.

فی المثل: در مثال مذکور، حکم شرط اینست که: با تعدد آن مشروط نیز ساقط می‌شود، یعنی واجب نیست و عدم وجوب هم مطابق اصل است.

اما: حکم جزء که وجوب الباقی است، مخالف اصل است، و لذا حکم شرط مقدم بر حکم جزء می‌شود.

\* حاصل و خلاصه تنبیه سوم در یک بیان ساده چیست؟

اینست که: برخی از امور مثل نیت، وجود دارد که ما نمی‌دانیم جزء است یا شرط چرا که جزء بودن آثاری دارد و هکذا شرط بودن.

به عبارت دیگر: برخی از امور در افعال مرکب وجود دارد که مردداند میان جزء بودن و شرط بودن.

فی المثل: نیت در نماز واجب است لکن ما نمی‌دانیم جزء نماز است و یا شرط نماز، چرا که هم لیاقت جزئیت دارد، هم شایستگی شرطیت.

و یا فی المثل: طمأنینه در نماز واجب است و لکن به دلیل همان لیاقت، ما نمی‌دانیم جزء نماز است و یا شرط آن.

حال بحث در تنبیه سوم در اینست که: آیا باید گفت این گونه امور جزء هستند آثار جزئیت را بر آنها بار کرد و یا باید گفت شرط هستند و آثار شرطیت را بر آنها مترتب نمود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۴۹

فی المثل: آیا در هنگام نیت کردن برای نماز، آن را جزء به حساب آورده و بگوئیم: شما باید وضو داشته باشید، ستر داشته باشید، روبه‌قبله باشید و ...؟ چرا که که اجزاء نماز چنین شرائطی را لازم دارند.

یا اینکه بگوئیم نیت شرط نماز است و نه جزء نماز، و لذا اگر آن را روبه‌قبله انجام ندادید اشکالی ندارد؟ چرا که در شرائط چیز دیگری شرط نیست.

\* جناب شیخ پاسخ شما به این مسئله چیست؟

به نظر ما در اینجا یک اصل موضوعی وجود ندارد که بگوید:

الاصل، هنا، الجزئیة، و یا الاصل هنا الشرطیة. فلذا باید به سراغ اصل حکمی رفته و توجه می‌کنیم در این که آیا احکام شرط مطابق اصل است و یا احکام جزء مطابق اصل است؟

اگر این امر جزء برای مأمور به باشد، ستر و استقبال و ... در آن شرط است.

اگر این امر شرط برای مأمور به باشد، امور مذکور در آن شرط نیست.

حال: آنکه شرط است مطابق با اصل است یا آنکه شرط نیست مطابق اصل است؟

پاسخ اینست که آنکه شرط نیست مطابق اصل است. چرا؟ زیرا: اصل در اینجا براءت است.

فی المثل: من نمی‌دانم که آیا در هنگام نیت استقبال الی القبلة واجب است یا نه؟ گفته می‌شود: الاصل البراءة.

یعنی: اصل اینست که: خیر، استقبال الی القبلة شرط نیت نیست تا این که واجب باشد.

به عبارت دیگر: در مثال مذکور حکم شرط اینست که: با تعدر آن مشروط ساقط می‌شود و واجب نیست و عدم وجوب مطابق اصل است.

اما حکم جزء که وجوب الباقی باشد مخالف اصل است و در نتیجه حکم شرط مقدم می‌شود بر حکم جزء.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۰

متن الأمر الرابع لو دار الأمر بین کون شیء شرطاً أو مانعاً، أو بین کونه جزءاً أو [۳۵۶] کونه زیاده مبطله، ففي التخییر هنا؛ لأنه من دوران الأمر فی ذلك الشیء بین الوجوب و التحريم. أو وجوب الاحتیاط بتکرار العبادة و فعلها مرّة مع ذلك الشیء و اخرى بدونه، و جهان:

مثاله: الجهر بالقراءة فی ظهر الجمعة، حيث قیل بوجوبه [۳۵۷] و قیل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر [۳۵۸]، و كالجهر بالبسملة فی الركعتین الأخيرتین، و كندارك الحمد عند الشکّ فيه بعد الدخول فی السورة. فقد یرجح الأول:

أما بناء علی ما اخترناه: من أصالة البراءة مع الشکّ فی الشرطیة و الجزئیة؛ فلأنّ المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغیری فی کلّ من الفعل و الترك لیس إلّا لزوم المخالفة القطعیة، و هی غیر قاده؛ لأنها لا یتعلّق [۳۵۹] بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشیء و تركه ضروری مع العبادة، فلا یلزم من العمل الأصل فی کلّیهما معصیه متیقّنه، كما كان یلزم فی طرح المتباينين كالظهر و الجمعة.

و بتقریر آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر فی الواقع لو كان معتبراً: لعدم الدلیل علیه، و قبح المؤاخذه من دون بیان، فالأجزاء المعلومة ممّا یعلم کون ترکها منشأ للعقاب، و أما هذا المرّد بین الفعل و الترك فلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۱

یصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به، و ترکهما جمیعاً غیر ممکن حتّی یقال: إنّ العقاب علی ترکهما معا ثابت، فلا وجه لنفيه عن کلّ منهما.

و أما بناء علی وجوب الاحتیاط عند الشکّ فی الشرطیة و الجزئیة؛ فلأنّ وجوب الاحتیاط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعی المرّد بین الفعل و الترك، و إيجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطیة الجزم بالنیة و اقتران الواجب الواقعی بنیة الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فیدور الأمر بین مراعاة الشرط المرّد، و بین مراعاة شرط الجزم بالنیة.

و بالجملة: فعدم وجوب الاحتیاط فی المقام؛ لمنع اعتبار ذلك الأمر المرّد بین الفعل و الترك فی العبادة واقعا فی المقام - نظیر القول بعدم وجوب الاحتیاط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطیة الاستقبال مع الجهل - لا لعدم وجوب الاحتیاط فی الشکّ فی المكلف به.

\*\*\* ترجمه

**(تنبیه چهارم):**

در اینست که: اگر امر دائر شود بین شرط بودن شیئی (یعنی واجب بودنش) یا مانع بودن آن (یعنی حرام بودنش) یا بین جزء بودن عملی (یعنی واجب بودن آن) یا زیاد بودن و مبطله بودن آن (یعنی حرام بودنش). در تخییر در آن، به خاطر این که از قبیل دوران الامر در آن شیء مشکوک (یعنی در جزء عمل و یا شرط عمل) بین وجوب و تحریم است، (که الاصل در اینجا البراءة عن الوجوب و الحرمة)، و یا در وجوب احتیاط به واسطه تکرار عبادت و انجام آن یک بار با جهر و بار دیگر بدون جهر (یعنی با اخفات)، دو قول وجود دارد:

### (ذکر مثال در تبیین محل بحث)

مثال آن: ۱- جهر به قرائت است در ظهر جمعه به جهت این که (عده‌ای) قائل به وجوب آن، و برخی قائل به اخفات و ابطال جهر شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۲

۲- و مثل جهر به بسم الله در دو رکعت آخر نماز.

۳- مثل تدارک و جبران فاتحه کتاب عند الشک فیه، پس از ورودش در سوره.

### (تخییر در مسئله و دلیل بر آن)

گاهی اولی (یعنی تخییر) ترجیح داده می‌شود:

امّا بنا بر آنچه که ما اختیار کرده‌ایم و آن اصالة البراءة در صورت شک در شرطیت و جزئیت (یک شیء) است؛ زیرا لازم غیر بودن در هریک از فعل و ترک، مانع از اجرای براءت نیست، مگر لزوم مخالفت قطعیه بر علم اجمالی، و حال آنکه این مخالفت التزامیه بی ضرر است. چرا که این مخالفت التزامیه به عمل تعلق نمی‌گیرد. زیرا انجام عبادت با این امر مردّد میان شرطیت و مانعیت یا جزئیت و زیادی مبطل بودن، ضروری است (یعنی ارتفاع نقیضین نیست).

پس از عمل به اصل براءت در هریک از دو طرف، معصیت متیقنه‌ای لازم نمی‌آید، چنان که این مخالفت عملیه در طرح متباینین مثل ظهر و جمعه لازم می‌آید.

به بیان دیگر: اگر (مکلف) نماز را با یکی از این دو (جهر و یا اخفات)، انجام دهد، عقاب (بر او) قبیح است به جهت معتبر بودن طرف دیگر، در صورتی که فی الواقع آن طرف معتبر باشد. (و این قبح عقاب) به خاطر عدم دلیل بر آن است، و مؤاخذه بدون دلیل هم قبیح است.

پس اجزاء معلومه (عند المكلف) از جمله اموری هستند که روشن است که ترکشان منشا عقاب است.

امّا استناد عقاب به این عملی که مردّد است بین فعل و ترک به دلیل عدم علم به آن صحیح نیست. در حالی که ترک هر دو طرف (چون مخالفت عملیه است)، ممکن نیست تا این که گفته شود: عقاب بر ترک هر دو با هم ثابت است.

پس وجهی برای نفی عقاب از هریک از آن دو وجود ندارد (و مثل متباینین نیست که هر دو را ترک کنیم).

و اما بنا بر وجوب الاحتیاط (و احتیاطی بودن) در باب اجزاء و شرائط (در ما نحن فیه براءتی خواهیم بود).

زیرا واجب بودن احتیاط فرع بر بقاء وجوب شرط واقعی مردّد میان فعل (یعنی نماز با جهر)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۳

و ترک (یعنی نماز بی جهر) است (یعنی تا زمانی شک، شک در مکلف به است که شرط از شرطیت یا مانعیت نیفتد و واجب بودن احتیاط بستگی دارد به این که شک شما در مکلف به باشد).

و واجب بودن این شرط و مانع در صورت جهل (آدم جاهل) مستلزم الغاء و گذشتن از خیر شرطیت جزم به نیت (یعنی قصد تعیین) یعنی مقترن شدن واجب واقعی به نیت اطاعت به خصوص این عمل است، در صورت تمکن.

پس امر دائر است بین مراعات این شرطی که مردّد است (بین الفعل و الترك) و بین مراعات شرط جزم بالتیّه (که اولی رعایت جزم بالتیّه است و نه شرط مشکوک).

به طور خلاصه: عدم وجوب احتیاط در این مقام (که نمی‌دانیم فعلش را می‌خواهد یا ترکش را) به علت عدم اعتبار این امری است که مردد میان فعل و ترک در عبادت واقعیه است مثل همان قول به عدم وجوب احتیاط در صلاه در صورت مشتبه شدن قبله به علت منع شرطیت استقبال در صورت جهل است و نه به علت عدم وجوب احتیاط در شک در مکلف به.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* آخرین تنبیه از تنبیهات اقل و اکثر شک و در جزئیت پیرامون چه امری است؟  
پیرامون دو مطلب است، لکن چون احکامشان مشترک است با هم ذکر می‌شوند.

\* مقدمه بفرمائید مراد از مانع و شرط چیست؟

۱- شرط آن است که وجودش در مأمور به دخیل است.

۲- مانع آن است که عدمش معتبر و وجودش مزاحم است.

\* با توجه به مقدمه فوق مطلب اول در چیست؟

در اینست که: در دوران امر میان شرطیت چیزی و مانعیت آن چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: وقتی ما یقین داریم که فلان شیء در مأمور به مدخلیت دارد و لکن نمی‌دانیم که آیا بر وجه شرط دخیل است و یا بر وجه مانعیت، چه باید کرد؟

فی المثل: در رابطه با جهر و یا اخفات قرائت نماز ظهر در روز جمعه دو قول وجود دارد:

برخی گفته‌اند: جهر به قرائت واجب است، یعنی قائل به شرطیت شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۴

برخی گفته‌اند: اخفات واجب و جهر مبطل است، یعنی قائل به مانعیت شده‌اند.

اما: هیچ‌یک از دو قول مزبور برای ما مدلل نیست، و لذا امر دائر است میان شرطیت جهر و یا مانعیت آن و یا بالعکس، امر دائر است میان شرطیت اخفات یا مانعیت آن.

و یا فی المثل: شما می‌دانید که در نمازهای سه یا چهار رکعتی، در رکعت سوم یا چهارم مخیر هستید میان خواندن سوره حمد یا تسیحات اربعه و لکن نمی‌دانید که آیا باید بسم الله سوره حمد را جهر بخوانید و یا اخفات؟

در اینجا دوران امر است میان شرطیت و مانعیت جهر به بسمله یا اخفات آن.

\* مطلب دوم در رابطه با چه مطلبی است؟

در دوران امر میان جزئیت یک امری در عبادت و یا زیادی به آن. یعنی: ما اجمالا می‌دانیم که فلان امر جزء مأمور به است، پس

انجامش واجب است و یا زیادای است که مبطل است، پس انجامش حرام است.

حال سؤال اینست که وظیفه ما در اینجا چیست؟

فی المثل: شما در اثناء خواندن سوره شک می‌کنید که آیا حمد را خوانده‌اید یا نه؟

در نتیجه مردّد می‌شوید که آیا برگردید و حمد را به جا آورید و یا برگشتن شما حرام است و چنان چه برگردید زیادتی را مرتکب شده‌اید که مبطل است؟

حال: منشا شک شما در وجوب و حرمت مذکور اینست که:

۱- اگر مجموعه حمد و سوره را جزء واحد به حساب بیاورید شک شما قبل از تجاوز محلّ است و باید به شکتان اعتنا کنید و دوباره حمد را بخوانید.

۲- و اگر حمد را یک جزء و سوره را جزء دیگر بدانید، شک شما پس از تجاوز محلّ است و نباید به شکتان اعتنا کنید و چنان چه برگردید کار حرامی انجام داده‌اید.

پس: دوران امر است میان جزئیت حمد و زیادای مبطل بودن آن.

\* عبارة اخراى مطالب فوق در لسانی ساده چیست؟

اینست که: من نمی‌دانم که آیا فلان عمل جزء واجب نماز است و یا زیادای محرمه؟ و یا به عبارت دیگر نمی‌دانم فلان عمل در نماز شرط است و واجب یا مانع است و حرام؟

فی المثل: نمی‌دانم که آیا جهر به بسم الله در یک یا دو رکعت آخر نماز سه رکعتی و چهار رکعتی برای کسی که به جای تسیحات، فاتحه کتاب می‌خواند، شرط است یا مانع و مبطل؟

و یا فی المثل: شما در هنگام نماز وارد سوره می‌شوید، لکن در اثناء سوره شک می‌کنید که آیا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۵

قبل از سوره فاتحه کتاب را خوانده‌اید یا نه؟

آیا اگر برگردید و فاتحه کتاب را بخوانید، جزء نماز محسوب می‌شود یا زیادت مبطله است؟

\* چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

۱- برخی که معتقدند حمد و سوره مجموعاً یک جزء نمازاند می‌گویند، شما که در اثناء سوره شک می‌کنید هنوز از محلّ جزء تجاوز نکرده‌اید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می‌شود جزء صلاه.

۲- برخی دیگر که هر یک از حمد و سوره را جزء علی‌حده و مستقل می‌دانند می‌گویند: شما که در اثناء سوره شک می‌کنید، شک شما پس از محلّ جزء است چرا که از محلّ حمد خارج شده و در محلّ جزء بعدی هستید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می‌شود زیادت مبطله بنابراین:

امت در این مسئله بر دو قول اختلاف کرده‌اند و نتیجه این اختلاف امت بر دو قول این شده است که ما ندانیم فی المثل فاتحه کتاب در اثناء سوره برای آدم شاک، زیادت مبطله است و یا جزء واجب؟

\* با توجه به روشن شدن محلّ و موضوع بحث چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

سه نظریه عمده در این رابطه در رسائل آمده است:

۱- قول به تخییر و برائت مطلقاً، اعم از این که در باب اقلّ و شک در جزئیت و شرطیت برائتی شویم یا احتیاطی.

۲- قول به احتیاط مطلقاً اعم از این که در اقلّ و اکثر، نسبت به اکثر برائتی باشیم یا احتیاطی.

۳- قول به تفصیل میان برائتی بودن و احتیاطی بودن.

\* حاصل مطلب در قول اول چیست؟

اینست که: دوران در این گونه موارد بین المحذورین است، چرا که دوران میان شرط عمل یا جزء عمل و نه خود عمل. زیرا اگر آن عمل شرط باشد و یا جزء، پس واجب است و اگر مانع باشد یا زیادی مبطل پس حرام است. و لذا: دوران بین وجوب شرط و جزء یا حرمت و مانعیت آنهاست. به عبارت دیگر:

\*- یک دوران بین المحذورین در باب شک در مکلف به داریم که به زودی خواهد آمد.

\*- یک دوران بین المحذورین هم در باب شک در تکلیف داشتیم که می گفتیم: دفن الکافر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۶

واجب او حرام.

\*- هریک از این دو شک علاوه بر این که مربوط به خود عمل است سه، مطلب دارد که مطلب سوم آنها دوران بین المحذورین است.

اما: این دوران بین المحذورین که در تنبیه چهارم مطرح است مربوط به شرط و جزء است و نه به خود عمل.

به عبارت دیگر: در اینجا خود عمل دوران الامر بین المحذورین نیست بلکه در جزء و یا شرط آن عمل دوران بین المحذورین وجود دارد.

فی المثل: بسم الله خود عمل است لکن جهر به بسم الله شرط این عمل و یا جزء آن است.

حال: دوران بین المحذورین مجرای اصالة التخییر است، منتهی در شک در مکلف به محذورین دو فعل یا ترک مستقل بودند و لکن در ما نحن فیه، محذورین، جزء یا شرط غیر مستقل است.

بنابراین: یا عبادت را با این امر مردد میان شرطیت و مانعیت یا جزئیت و زیادی مبطل بودن انجام می دهیم و یا بدون آن. و هذا هو معنی التخییر بین الفعل و الترك.

\* اگر پرسید جناب شیخ پس جریان علم اجمالی چه می شود، مگر نه اینست که ما اجمالا به احد لامرین علم اجمالی داریم یعنی اجمالا- می دانیم که این یا جزء است و واجب و یا زیادی مبطل است و حرام؟ با توجه به این علم اجمالی چگونه برائت جاری کنیم؟ آیا وجود علم اجمالی مانع از جریان برائت نمی شود؟

در پاسخ به شما می گوئیم: خیر، علم اجمالی در صورتی مانع از جریان اصلین در اطراف است که اجراء اصلین موجب مخالفت قطعی عملیه شود.

مثل: علم اجمالی و دوران بین المتباینین از قبیل وجوب ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

زیرا:

اگر در وجوب ظهر بگوئیم الاصل، البراءة و آن را ترک کنیم و در طرف دیگر نیز یعنی وجوب جمعه هم بگوئیم الاصل البراءة و آن را ترک کنیم، یقینا واجب واقعی را ترک کرده ایم چرا که علم اجمالی به یک طرف داریم و حال آنکه هر دو طرف را ترک گفته ایم و لذا مخالفت عملیه با علم اجمالی شده و در نتیجه مرتکب معصیت شده ایم که کاری قبیح است.

امّا: اگر از اجزاء اصلین در دو طرف علم اجمالی هیچ گونه مخالفت عملیه قطعی ای صورت نگیرد بلکه حد اکثر یک مخالفت الترامیه تحقق یابد مثل ما نحن فیه و یا کلیه دوران

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۷

بین المحذورین که یا عملا- انجام می دهیم، پس با احتمال وجوب موافقت شده و یا ترک می کنیم پس با احتمال حرمت موافقت

شده است.

پس: مخالفت قطعیه‌ای در این مقام پیش نمی‌آید.

یعنی: اگر در هر طرف اصل برائت جاری کنیم و لکن قلبا به هیچ کدام ملتزم نشویم، این مخالفت التزامیه است که این گونه مخالفت محذوری ندارد.

به عبارت دیگر: باید ببینیم اگر برائت جاری کنیم مخالفت عملیه لازم می‌آید و یا مخالفت التزامیه؟ پاسخ حتما مخالفت التزامیه است، چرا که عملا ارتفاع نقیضین محال است.

به عبارت دیگر: ما عملا، بسم الله را جهر می‌خوانیم و یا اخفاتا و لذا مخالفت عملیه‌ای با علم اجمالی لازم نمی‌آید. آنچه که لازم می‌آید مخالفت التزامیه است، یعنی من و شمائی که باید ملتزم باشیم و به حکم خدا که وجوب است یا حرمت، نه ملتزم به وجوب شده‌ایم، نه ملتزم به حرمت.

این می‌شود مخالفت التزامیه محضه و نه مخالفت عملیه قطعیه، که آن هم بلا اشکال است.

\* چرا مخالفت عملیه قطعیه حرام است و لکن مخالفت التزامیه محضه بلا اشکال است؟

زیرا آنچه در احکام فرعیه اصل است، عمل است و التزام بر فرض وجوب مقدمه‌ای است برای عمل و به خودی خود موضوعیت ندارد.

لذا: در این گونه موارد، علم اجمالی مانع از جریان اصلین نیست، پس برائت جاری کرده و نتیجه می‌گیریم قول به تخییر را.

\* آنچه در استدلال قول اول تا به اینجا گفته شد بر چه مبنائی بود؟

بر مبنای اختیار برائت در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت و شرطیت بود.

\* اگر در آن باب نسبت به اکثر یا جزء و شرط مشکوک احتیاطی شویم و فتوی دهیم به لزوم اتیان از باب احتیاط چه؟

باز هم در مسئله مورد بحث، نسبت به امر مردّد اصل برائت جاری نموده و قائل به تخییر می‌شویم.

\* چه طور شد که عند الشک فی الجزئیة و الشرطیة باید احتیاطی شد و اکثر را به جا آورد و لکن عند الدوران بین المحذورین در

اینجا باید برائت جاری نمود، دلیلتان چیست؟

علت اینست که: آنجا شک ما در مکلف به است، چرا که فی المثل نمی‌دانیم اقل (یعنی نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۸

نه جزئی) واجب است یا اکثر (یعنی نماز ده جزئی)؟ و لذا عده‌ای گفتند باید احتیاط کرده و اکثر را به جا آورید، گرچه برخی هم

برائتی بودند.

اما شک ما در نحن فیه شک در مکلف به نیست بلکه شک در تکلیف است.

زیرا: شک در مکلف به بودن بستگی دارد به اینکه مشکوک ما در شرطیتش باقی باشد و لکن اگر مشکوک در شرطیتش باقی

نماند، شک در مکلف به نیست.

فی المثل: گفتیم کسی در قبله شک دارد، باید چهار جهت نماز بخواند حال اگر کسی بگوید، اصلا قبله برای آدم جاهل شرط

نیست، این دیگر شک در مکلف به نیست.

حال: در ما نحن فیه یعنی جهر به بسم الله پیرسید که جهر در اینجا شرط است یا مانع؟ به شما می‌گوئیم: اگر جهر به بسم الله در

شرطیتش و یا در مانعیتش باقی بماند، شک در آن، شک در مکلف به است، چرا که ما نمی‌دانیم نماز با جهر بخوانیم و یا نماز

بی جهر؟

و اگر جهر به بسم الله در حق آدم جاهل نه شرط باشد و نه مانع دیگر شک در آن شک در مکلف به نیست.



به عبارت دیگر: جهر به بسم الله اگر شرط هم باشد در حق آدم جاهل از شرطیتش می‌افتد و چنان چه مانع باشد از مانعیتش ساقط می‌شود.

فلذا یک عمل به جا می‌آورد به هر صورت که بخواهد با جهر و یا بی‌جهر.

به عبارت دیگر دلیل مطلب اینست که:

۱- وجوب احتیاط متوقف بر اینست که مسئله از موارد شک در مکلف به باشد و حال آنکه ما در شک در تکلیف برائتی هستیم و نه احتیاطی.

۲- شک در مکلف به متوقف بر اینست که ایجاب واقعی آن شیئی که مردد است میان شرطیت و جزئیت تا اینکه فعلش واجب و مانعیت و زیادی مبطل بودن تا ترکش واجب باشد، همچنان به فعلیت و تنجز خودش باقی باشد.

۳- بقاء آن بر تنجز نیز مستلزم احتیاط و تکرار عبادت است.

در نتیجه یک بار عبادت را با این امر مردد انجام می‌دهد و یک بار بدون آن، تا به هر حال واقع امتثال شود، منتهی احتیاط و تکرار عمل مستلزم از دست دادن قصد وجه جزمی است.

\* چرا با اینکه اجمالا می‌دانیم جهر به بسم الله یا شرط است یا مانع در حق آدم جاهل ساقط است و نه شرط است و نه مانع؟

بدین جهت ساقط است که اگر حق تعالی جهر به بسم الله را شرط او مانعا بخواهد، باید از خیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۵۹

قصد تعیین بگذرد.

زیرا در غیر این صورت مکلف جاهل باید دو نماز بخواند یکی را جهر و یکی هم اخفاتا، وقتی او موظف به دو نماز شد، هیچ‌یک را نمی‌تواند به قصد تعیین بخواند.

پس: دار الامر بین اینکه حق تعالی، شرطیت و مانعیت جهر به بسم الله را از او بخواهد و از خیر قصد تعیین بگذرد و یا اینکه از ما قصد تعیین را بخواهد و از خیر شرطیت و مانعیت جهر به بسم الله بگذارد. بالاخره باید یک طرف را ملغی کند.

امّا: خدای تعالی: از خیر شرط و مانع می‌گذرد، یعنی جهر به بسم الله در حق جاهل نه شرط است و نه مانع. و لذا مکلف جاهل یک نماز با قصد تعیین می‌خواند.

نکته: شیخ قبلا فرمود که باید از قصد تعیین بگذرد و نه از خیر شرط و مانع.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

وقتی ما ندانستیم که جهر به بسم الله شرط است یا مانع، برائت جاری کرده، شرطیت و مانعیت آن را از میان برمی‌داریم و خود را از تکلیف نسبت به این مسئله راحت می‌کنیم.

در نتیجه: یک نماز را جهر و یا اخفاتا می‌خوانیم لکن با قصد تعیین اعم از این که در باب اجزاء و شرائط احتیاطی باشیم و یا برائتی.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۰

متن هذا، و قد یرجح الثانی و إن قلنا بعدم وجوبه فی الشک فی الشرطیة و الجزئیة؛ لأنّ مرجع الشک هنا إلی المتباینین؛ لمنع جریان أدلّة نفی الجزئیة و الشرطیة عند الشک فی المقام من العقل و النقل [۳۶۰].

و ما ذکر: من أنّ إيجاب الأمر الواقعی المرّد بین الفعل و الترك مستلزم لإلغاء الجزم بالثبوت، مدفوع بالتزام ذلك، و لا ضیر فیه؛ و لذا وجب تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین، و إلی الجهات الأربعة، و تکرار الوضوء بالماءین عند اشتباه المطلق و المضاف مع

وجودهما، و الجمع بین الوضوء و التیمم إذا فقد أحدهما.

مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطيّة و المانعِيّة بالأصل، إنّما يستقيم لو كان كل من الفعل و الترك توصلِيًا على تقدير الاعتبار، و إلّا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عمليّة، كما لا يخفى.

و التحقيق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّة و الجزئيّة و عدم حرمة المخالفة القطعيّة للواقع إذا لم تكن عمليّة، فالأقوى التخيير هنا، و إلّا تعيّن الجمع بتكرار العبادة، و وجهه يظهر ممّا ذكرنا.

\*\*\* ترجمه

### (وجوب احتياط و دليل بر آن)

و گاهی قول دوم (یعنی وجوب احتياط) ترجیح داده می‌شود (یعنی دو نماز بخوان و لو ما قائل به عدم (وجوب) احتياط در شك در شرطیت و جزئیت باشیم.

زیرا برگشت شك در اینجا (یعنی: نماز با جهر و نماز بی جهر) به (شك در مكلف به است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۱

آن‌هم) متباینین (مثل ظهر و جمعه)، چرا که جریان ادله نفي جزئیت و شرطیت (یعنی برائت عقليّه که قبح عقاب بلا بیان است و برائت نقلیه که رفع ما لا یعلمون است) به هنگام شك در این مقام ممنوع است.

و آنچه ذکر گردید در این که ایجاب (یعنی واجب کردن) آن امر واقعی مردّد میان فعل و ترک مستلزم الغاء (و گذشتن از خیر) جزم به نیت است، دفع می‌شود به سبب التزامی بودن، در حالی که (این مخالفت التزامیه) ضرری ندارد.

و لذا تکرار نماز در ثوبین مشتبهین، به طرف جهات چهارگانه و تکرار وضو با هر دو آب هنگام مشتبه شدن آب مطلق با آب مضاف در صورت وجود هر دو آب و جمع میان وضو و تیمم در صورتی که یکی از دو آب وجود دارد (و شما نمی‌دانید مطلق است یا مضاف)، واجب است.

علاوه بر آن، مطلبی را که (در بحث قبلی) در نفي و برداشتن هریک از شرطیت و مانعیت با اصل گفتیم، تنها (در جائی قابل قبول است) و صحیح که هریک از فعل و یا ترک به فرض اعتبار توصلی باشد (چرا که توصلیات نیت لازم ندارند) و الّا (اگر توصلی نباشد مثل محلّ بحث ما که عبادت است)، از عمل به اصلین (بدین معنا که شما دو اصل برائت جاری کنید) مخالفت عمليّه لازم می‌آید، چرا که یا شرط بوده و شما آن را ترک کرده‌ای یا مانع بود و آن را مرتکب شده‌ای و لذا نیت را به طور کلی از دست می‌دهید، پس: وظیفه شما احتياط است و باید دو عمل به جا آورید.

### (تحقیق شیخ در این مسئله)

و امّا تحقیق ما در این مسئله اینست که: اگر قائل شویم به عدم وجوب احتياط، در باب شك در شرطیت و جزئیت و عدم حرمت مخالفت قطعیه التزامیه با واقع، و مخالفت، مخالفت قطعیه عمليّه نباشد، اقوی در اینجا تخیر است (یعنی می‌توان دو برائت جاری کرده، یک عمل را با جهر یا بی جهر انجام داد) و الّا (اگر احتياط را واجب بدانیم یا این که مخالفت التزامیه را در اینجا حرام بدانیم) جمع به تکرار عبادت تعین می‌یابد (و باید دو تا عبادت به جا آوری). [۳۶۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری؛ ج ۹؛ ص ۶۶۱

ل آن نیز از مطلبی که گفتیم که روشن می‌شود (یعنی آنجا احتیاطی هستی اینجا نیز احتیاطی باش، آنجا احتیاطی نیستی، اینجا هم نباش، مخالفت التزامیه را حرام می‌دانی اصلین را جاری نکن، مخالفت التزامیه را حرام نمی‌دانی اصلین را جاری کن).  
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۲

### تشریح المسائل

\* حاصل مطلب در قول دوم چیست؟

اینست که: برخی معتقدند که به فرض که ما در مسأله شک در شرطیت و جزئیت برائتی شویم اما در ما نحن فیه چاره‌ای نداریم جز این که احتیاطی شویم.  
\* سر مطلب چیست؟

اینست که: ما نحن فیه از قبیل دوران بین اقل و اکثر نیست تا نسبت به اکثر برائتی شویم، بلکه از قبیل دوران بین المتباینین است. چرا؟ زیرا این امر مردّد:

۱- اگر در واقع مانع یا جزء باشد این مأمور به بشرط شیء بر ما واجب می‌شود.  
۲- و اگر در واقع مانع یا زیادی مبطل باشد این مأمور به یا عمل بشرط لا بر ما واجب می‌شود.  
روشن است که بشرط شیء و بشرط لا، قسیم یکدیگر و متباینین اند (مثل قصر و اتمام، که اگر فی الواقع قصر واجب باشد بشرط لا از زیادت است و اگر اتمام واجب باشد بشرط شیء یعنی بشرط زیادت است) و نه این که اقل و اکثر باشند که آن در مواردی است که اقل به نحو لا بشرط اخذ شده باشد تا با اکثر قابل جمع باشد.  
حال وقتی از قبیل متباینین شد، در آنجا دیگر جای احتیاط است نه برائت و لذا باید یک بار واجب را با این امر مردد و یک بار بدون آن انجام دهیم.

\* عبارة اخرى این قول به زبان ساده چیست؟

اینست که: اذا دار الامر بين الشرطيّة او المانعیه یا بين الجزئیه و زیاده المبطله شك شما شك در مكلف به است، خودش هم از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه، و وظیفه ما احتیاط است.

اگر بگوئید چرا متباینین اند؟ می‌گوئیم: چون از قبیل: الشیء بشرط شیء و الشیء بشرط لا هستند.

یعنی: جهر به بسم الله اگر شرط است، پس صلاه مع الجهر واجب است و اگر مانع است، پس صلاه بلا جهر واجب است.  
در نتیجه: صلاه با جهر با صلاه بی جهر متباینین اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۳

\* اگر برسید شما خودتان گفتید در صورتی که احتیاط بکنیم قصد یقین از بین می‌رود؟

می‌گوئیم: این را هم گفتیم که اگر امر دائر شود و در یک موردی شارع بخواهد از خیر قصد تعیین بگذرد یا از خیر چیزهای دیگر، باید از خیر قصد تعیین بگذرد.

زیرا: قصد تعیین در مرتبه سایر شرائط نیست چرا که سایر شرائط تحت الامرند و لکن قصد تعیین بعد الامر و مولود آن است و لذا اگر بخواهیم انجامش می‌دهیم، نخواستیم نه.

\* با توجه به مطالب بالا حاصل مطلب در (ما ذکر: من ان ایجاب الامر ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: این که طرفداران قول اول گفتند احتیاط کردن مستلزم الغاء قصد وجه جزمی است به آنها می‌گوئیم: بله درست است و لکن:

اولاً: هیچ دلیلی بر اعتبار قصد وجه جزمی وجود ندارد.

ثانیاً: به فرض وجوب چنین قصد وجهی، اختصاص به مواردی دارد که قصد وجه جزمی ممکن باشد و آن موارد علم تفصیلی است. اما در موارد علم اجمالی و احتیاط قصد وجه جزمی ممکن نیست و لذا ساقط نمی‌شود. تا تکلیف ما لا یطاق لازم نیاید.

سپس قائل به قول دوم چهار شاهد می‌آورد مبنی بر عدم اعتبار قصد وجه جزمی در موارد علم اجمالی:

به عبارت دیگر در موارد علم اجمالی، قصد وجه جزمی معتبر نمی‌باشد، و لذا:

۱- تکرار نماز در دو لباس مشتهبه هنگام اشتباه طاهر با نجس واجب می‌شود.

۲- تکرار نماز به جهات چهار گانه در هنگام اشتباه قبله واجب می‌شود.

۳- تکرار وضو با دو مایع هنگام اشتباه مطلق با مضاف لازم می‌آید.

۴- جمع میان وضوء و تیمم عند فقد المائین المشتهین واجب می‌شود.

\* مراد از (مع انّ ما ذکرنا فی نفی کلّ من الشرطیّه و المانعیه بالاصل ... الخ) چیست؟

پاسخ قائل به احتیاط به قائل به تخییر است.

قائل به تخییر می‌گفت: هر جا که از جریان اصلین در اطراف علم اجمالی، مخالفت عملیه‌ای لازم نیاید بلکه صرفاً مخالفت التزامیه پیش آید، جریان اصلین در آن موارد بلا مانع است.

و لذا قائل به احتیاط در پاسخ به این مطالب می‌گوید:

۱- گاهی مأمور به یک امر توصلی است و دوران میان وجوب و حرمت است.

۲- و گاهی مأمور به یک امر تبعدی است که اگر انجامش واجب باشد باید به قصد قربت انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۴

شود و اگر ترکش هم لازم باشد کذلک.

حال: جریان اصلین دفعه‌ واحد در توصلیات منجر به مخالفت عملیه نمی‌شود، اگرچه در دفعات متعدد و تدریجاً به چنین مخالفتی منجر می‌شود.

اما در تبعدیات بلا اشکال اجراء اصلین و عدم التزام به هیچ‌یک از دو طرف مخالفت عملیه است.

زیرا: یا آن را انجام می‌دهد بدون قصد قربت و یا ترکش می‌کند و لکن بدون قصد قربت، و هر یک که باشد مستلزم مخالفت عملیه است، و چون بحث ما کلی است، پس قول به تخییر تالی فاسد دارد.

حاصل مطلب در (و التحقیق: انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

اشاره به قول سوم یا تفصیل جناب شیخ اعظم است، و لذا می‌فرماید:

۱- اگر در باب شک در شرطیت و جزئیت قائل به براءت شده و مخالفت التزامیه را در این مسئله حرام ندانستیم، در ما نحن فیه نیز براءتی شده و قول اول را که تخییر باشد اختیار می‌کنیم.

البته: شیخ تخییر را تنها در توصلیات قبول دارد و الاّ دلیلش بر تخییر همان است که در قول اول گذشت.

۲- و اگر در باب اقلّ و اکثر احتیاطی شدیم و یا در مسئله بعدی مخالفت التزامیه را حرام دانستیم، براساس هر یک از این دو مبنا باید در ما نحن فیه به همان دلیل که در قول دوم ذکر شد، احتیاطی شویم.

به عبارت دیگر: شیخ می‌فرماید: تحقیق مسئله اینست که: ما سه مبنا داریم:

روی دو مبنا باید احتیاط کرده و نماز خواند، یکی جهرا یکی اخفاتا.

روی یک مبنا هم احتیاط لازم نیست، بلکه یک نماز می‌خواند خواست جهرا بخواند و یا اخفاتا.

این دو مبنا عبارتست از:

۱- اگر شما در باب اجزاء و شرائط احتیاطی هستید، در ما نحن فیه هم باید احتیاطی باشید.

یعنی: وقتی که عند الشکّ فی الاجزاء و الشرائط نتوانستید براءت جاری کنید، عند الدوران بین الامرین هم نمی‌توانید براءت جاری کنید. و لذا: در آنجا احتیاط واجب است، در اینجا هم احتیاط واجب است.

و اگر مخالفت التزامیه را حرام می‌دانید، حق ندارید در اینجا براءت جاری کنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۵

زیرا قبلا گفته شد که وقتی دو اصل براءت جاری کنید، مخالفت التزامیه لازم می‌آید.

حال: کسانی که مخالفت التزامیه را حرام می‌دانند، در ما نحن فیه نیز اجازه اجرای دو اصل براءت نمی‌دهند.

۲- کسانی که در باب اقل و اکثر در باب جزء و شرط احتیاط را واجب نمی‌دانند و در باب دوران بین المحذورین مخالفت التزامیه را حرام نمی‌دانند، در ما نحن فیه اصلین یعنی دو اصل براءت را جاری کرده یک نماز آن‌طور که خود می‌خواهند به جا می‌آورد.

نکته: در باب شک در مکلف به سه مطلب داشتیم:

شبهه تحریمیّه، شبهه وجوبیه، دوران بین المحذورین

هریک از دو شبهه تحریمیّه و وجوبیه با چهار مسأله‌اش، به طور مفصل بررسی گردید. باقی ماند دوران بین المحذورین که متعاقبا بررسی می‌شود.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۶

متن المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام بأن يعلم أنّ أحد الفعلین واجب و الآخر محرّم، و اشتبه أحدهما بالآخر. و أمّا لو علم أنّ واحدا من الفعل و الترك واجب و الآخر محرّم، فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنّه من دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة الذی تقدّم حکمه فی المطلب الثالث من مطالب الشکّ فی التکلیف.

و الحكم فیما نحن فیه: وجوب الإتيان بأحدهما و ترك الآخر مختیرا فی ذلك؛ لأنّ الموافقة الاحتمالیة فی كلا التکلیفین اولی من الموافقة القطعیة فی أحدهما مع المخالفة القطعیة فی الآخر؛ و منشأ ذلك: أنّ الاحتیاط لدفع الضرر المحتمل لا یحسن بارتکاب الضرر المقطوع، و الله أعلم.

\*\*\* ترجمه

### مطلب سوم (در اشتباه واجب با حرام، یعنی شک در مکلف به و دوران بین المحذورین)

#### اشاره

به این که اجمالا- معلوم است که یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام (یعنی یا ذبح این غنم واجب است و ذبح آن دیگری حرام و یا بالعکس ذبح آن یکی حرام و ذبح این یکی واجب).

اما اگر اجمالا معلوم باشد که یکی از فعل و یا ترک (فی المثل در یک گوسفند) واجب است و دیگری حرام، پس (چنین شکی) خارج از این مطلب (یعنی شک در مکلف به) است، زیرا (این چنین شکی) از باب دوران میان وجوب و حرمتی است که حکمش

در مطلب سوم از مطالب شك در تکلیف (که دوران یک فعل میان وجوب و حرمت بود) گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۷

### (و اما حکم مسئله در ما نحن فیه)

و حکم در ما نحن فیه (یعنی شك در مکلف به و دوران بین المحذورین) وجوب انجام یکی از دو عمل و ترک یکی دیگر است و تو در آن مخیر هستی (که یکی را ذبح کرده و ذبح دیگری را ترک کنی).

زیرا: موافقت احتمالی نسبت به هر دو تکلیف اولی از موافقت قطعیه با یکی و مخالفت قطعیه با دیگری است و منشا این اولویت (در موافقت احتمالی نسبت به هر دو) اینست که:

احتیاط برای دفع ضرر محتمل با ارتکاب و انجام ضرر قطعی و حتمی، خوب و نیکو نیست.

\*\*\*

### تشریح المسائل

\* قبل از ورود به اصل بحث مقدمه بفرمائید دوران بین المحذورین به طور کلی چند شعبه دارد؟

سه شعبه دارد: ۱- گاهی بدین نحو است که هر دو طرف احتمال مربوط به شیء واحد، یعنی راجع به فعل و یا ترک آن است.

فی المثل: دفن میت کافر از نظر اسلام یا واجب است یا حرام، یا باید آن را انجام دهیم و یا این که باید ترک کنیم.

۲- گاهی هم دو طرف شبهه مربوط به دو امر است، منتهی به این صورت که یا این عمل واجب است و آن دیگری حرام نیست و یا آن دیگری حرام است و این یکی واجب نیست، بدین معنا که نفی و اثبات همراه است.

\* نام این دو صورت چیست؟

این دو صورت را دوران بین الوجوب و الحرمة می‌نامند، چرا که شبهه در اصل نوع تکلیف است، بدین معنا که آیا وجوبی در کار است یا نه؟ و یا حرمتی هست یا نه؟ گرچه جنس را که الزام است می‌دانیم.

نکته: حکم این صورت چنان که در مطلب سوم از مطالب شك در اصل تکلیف آمد، تخییر المكلف بین الفعل و الترك است.

۳- و گاهی شبهه دارای دو طرف است، لکن به این صورت که یکی از دو عمل یقیناً بر ما واجب و آن دیگری قطعاً حرام است، منتهی واجب واقعی با حرام واقعی مشتبه شده است.

یعنی: ما اکنون اجمالاً می‌دانیم که یا این واجب است و آن یکی حرام و یا آن واجب است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۸

این یکی حرام؟

\* نام این قسم از دوران چیست؟

دوران بین الواجب و الحرام است.

\* کدامیک از سه قسم دوران فوق محل بحث ما در مطلب سوم است؟

قسم سوم یعنی دوران بین الواجب و الحرام.

\* حکم این مسئله چیست و تکلیف مکلف در چنین دورانی چیست؟

به طور خلاصه اینست که: مکلف مخیر است میان انجام یکی و ترک دیگری، یعنی در انتخاب و انجام هریک از دو طرف آزاد است.

\* چرا در مطلب اول و دوم از مطالب علم اجمالی احتیاطی شدید و لکن در این مطلب سوم معتقد به تخییر شدید، آیا مانعی از اجرای احتیاط وجود دارد؟

چرا در اینجا نمی‌توانیم هر دو را از روی احتیاط انجام دهیم تا این که با جانب وجوب موافقت قطعیه حاصل شود؟ و یا این که چه مانعی دارد که هر دو را از روی احتیاط ترک کنیم تا این که با جانب حرمت موافقت قطعیه حاصل شود؟

زیرا: در جانب تخییر دو موافقت احتمالی و دو مخالفت احتمالی وجود دارد. و لکن در جانب احتیاط تنها یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه وجود دارد.

\* دو موافقت احتمالی در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام دادم همان واجب واقعی بوده باشد پس موافقت شده و لکن این موافقت قطعیه نیست بلکه احتمالی است.  
۲- و شاید آن را که ترک کرده‌ام، همان حرام واقعی بوده باشد، پس موافقت شده است و لکن این موافقت قطعیه نیست بلکه احتمالی است.

\* دو مخالفت احتمالی در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام داده و مرتکب شده‌ام حرام واقعی بوده و مخالفت مولی شده باشد، و لکن مخالفتی احتمالی است.  
۲- و شاید آن را که ترک کرده و انجام نداده‌ام، واجب واقعی بوده پس مخالفت شده، و لکن این مخالفت احتمالی است و نه از روی علم.

\* چرا در جانب احتیاط یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه وجود دارد؟

زیرا احتیاط را:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۶۹

۱- اگر در جانب وجوب مراعات کرده و هر دو را به جا آوریم با واجب واقعی قطعاً موافقت شده و لکن حرام واقعی هم حتماً انجام شده.

۲- و اگر در جانب حرمت آن را رعایت نموده هر دو طرف را ترک کنیم با حرام واقعی موافقت قطعیه شده و لکن با واجب واقعی مخالفت قطعیه شده است.

\* نتیجه مطالب چیست؟

اینست که: عند العقل و العقلاء و الشرع، موافقت احتمالی با هر دو تکلیف اولویت دارد از مخالفت قطعیه در یکی و موافقت قطعیه در دیگری.

\* فلسفه حکم عقلی مزبور چیست؟

اینست که: عقل رعایت احتیاط را به خاطر دفع عقاب محتمل لازم می‌داند و لذا: ما را ارشاد نمی‌کند به این که عقاب محتمل را با ارتکاب عقاب مقطوع دفع کنید.

\*\*\*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۷۰

### تلخیص المطالب

\* حاصل بحث در مطلب سوم در یک گفتمان ساده و خلاصه چیست؟

این بود که محل بحث در اینجا دوران بین المحذورین است و لکن بدین معنا که در اینجا دو عمل وجود دارد و نه یک عمل و ما

هم اجمالا می‌دانیم که یا این عمل واجب است و آن یکی عمل حرام و یا بالعکس آن عمل واجب است و این یکی حرام. فی المثل: شما نذر کرده‌ای که یکی از دو گوسفندی را که دارای ذبح و دیگری را ذبح نکنی. مدتی گذشته و شما نمی‌دانی کدامیک از این دو گوسفند را باید ذبح کنی و ذبح کدامیک را ترک نمائی. این شک، شک در مکلف به است و دوران بین المحذورین.

\* آیا نمی‌شود در اینجا هم یک عمل باشد و دوران بین المحذورین؟ به عبارت دیگر نمی‌شود یک عمل باشد و امر دائر شود بین این که فعلش واجب است و ترکش حرام و یا ترکش واجب باشد و فعلش حرام؟ خیر، زیرا این فرض برگشت دارد به همان شک در تکلیف و دوران بین المحذورینی که مربوط به شک در تکلیف است و حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین شک در مکلف به است.

\* تکلیف و وظیفه مکلف در اینجا چیست؟

التخیر، یعنی هریک از این دو گوسفند را که می‌خواهد اختیار کرده ذبح کند و ذبح دیگری را ترک نماید. و لذا جناب انصاری تفاوتی میان مسئله اول و ثانی و ثالث در اینجا قرار نداند. چرا؟ زیرا: وقتی شما یکی را به اختیار گرفته و ذبح نمودید و ذبح دیگری را ترک گفتید، با این عملتان با وجوب و حرمت موافقت عملیه نموده‌اید.

یعنی: هم با احتمال وجوب موافقت احتمالیه کرده‌اید، هم با احتمال حرمت. اما: اگر هر دو را ذبح کنید، مستلزم موافقت قطعیه در واجب و مخالفت قطعیه با حرام است. تنظیر مسئله همان روغن روی روغن و برنج بی‌روغنی است که در لسان برخی اساتید می‌آید. ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۶۷۱

### نکته:

تا به اینجا بیست و چهار صورت از چهل و هشت صورت شک تبیین شد، که هشت صورت از آن اصل برائت بود و چهار صورت از آن اصل تخیر، و دوازده صورت هم از آن شک در مکلف به و اصل احتیاط بود. در نتیجه: بیست و چهار صورت باقی مانده است که مربوط به اصل استصحاب است که ان شاء الله پس از بحث خاتمه بدان خواهیم پرداخت.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

[۳۶۲]

[۱] (۱). او: «متباینین».

[۲] (۲). «بجميع أقسامها».

[۳] (۳). فی النسخ بدل «الأكثر - إلى - الأقل»: «الأقل حينئذ معلوم الحرمة و الشك في حرمة الأكثر».

[۴] (۱). العنوان منّا.

[۵] (۲). فی النسخ: «فيه».



- [۶] (۳). مشارق الشموس: ۲۶۷.
- [۷] (۴). القوانين ۲: ۳۷.
- [۸] (۵). أى: حرمة المخالفة القطعية.
- [۹] (۶). فى (النسخ): «أقربهما».
- [۱۰] (۷). لم نعثر عليه فى التحرير، نعم ذكره فى المنتهى ۴: ۲۳۰.
- [۱۱] (۱). فى النسخ: «ضعفا».
- [۱۲] (۲). فى النسخ: «بترك».
- [۱۳] (۳). فى النسخ: «لا تكليفه».
- [۱۴] (۴). انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من ابواب قضاء الصلوات، الحديث ۱ و ۲.
- [۱۵] سمیعى، جمشید، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۱۶] (۱). انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من ابواب قضاء الصلوات، الحديث ۱ و ۲.
- [۱۷] (۲). فى النسخ زیادة: «حينئذ».
- [۱۸] (۳). فى النسخ: «بتحريمها».
- [۱۹] (۴). «بالأخذ» فى البعض النسخ.
- [۲۰] (۵). فى النسخ زیادة: «و لو إجمالاً».
- [۲۱] (۱). الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من ابواب صفات القاضى، الحديث ۲۸.
- [۲۲] (۲). عوالى اللآلى ۱: ۴۲۴، الحديث ۱۰۹.
- [۲۳] (۳). انظر الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من ابواب جهاد النفس، الحديث ۱، ۲ و ۳.
- [۲۴] (۴). كذا فى النسخ.
- [۲۵] (۱). انظر مشارق الشموس: ۲۸۲.
- [۲۶] (۲). القوانين ۲: ۳۷.
- [۲۷] (۱). ؟؟؟.
- [۲۸] (۲). ؟؟؟.
- [۲۹] (۱). فى النسخ بدل «المعین»: «المعنى».
- [۳۰] (۲). مشارق الشموس: ۷۷.
- [۳۱] سمیعى، جمشید، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۳۲] (۱). شطبت «إلى» فى بعض النسخ.
- [۳۳] (۲). فى النسخ: «تنجيز».
- [۳۴] (۱). فى النسخ: «فيتصور».
- [۳۵] (۲). و المقرّب هنا ايضا نفس الاطاعة، من بعض النسخ.
- [۳۶] (۱). فى النسخ: «المعتبرة».
- [۳۷] (۲). لم ترد «حتى» فى بعض النسخ.
- [۳۸] (۳). فى النسخ «لا يقضى بقصد».

- [۳۹] (۴). فى النسخ «يقضى بوجوب»، و فى بعض آخر: «يقضى لوجوب».
- [۴۰] (۵). فى بعض النسخ زياده: «الواقعى».
- [۴۱] (۱). كذا فى بعض النسخ: «ياتيان كلّ منهما عباده، فيكون كلّ منهما واجبه فى».
- [۴۲] (۱). انظر مبحث الاستصحاب
- [۴۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۴۴] (۱). «بقيته» من بعض النسخ.
- [۴۵] (۱). فى بعض النسخ: «بغير الحرام».
- [۴۶] (۲). البقرة: ۲۳۸.
- [۴۷] (۳). الوسائل، ۳: ۱۵، الباب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۴.
- [۴۸] (۴). انظر الوسائل، ۳: ۱۴، باب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۱-۶، و الباب ۲ منها، الحديث الأول.
- [۴۹] (۵). فى بعض النسخ: توجه.
- [۵۰] (۱). انظر القوانين، ۲: ۳۷.
- [۵۱] (۲). انظر مشارق الشموس: ۷۷.
- [۵۲] (۳). مشارق الشموس: ۲۸۲.
- [۵۳] (۴). «أنه» من بعض النسخ.
- [۵۴] (۵). أى المحقق الخوانسارى.
- [۵۵] (۱). فى بعض النسخ: «فالمشهور».
- [۵۶] (۲). انظر الوسائل، ۱۸: ۸۷-۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۴.
- [۵۷] (۱). انظر القوانين، ج ۲، ص ۳۷.
- [۵۸] (۲). لم ترد «تفصيلا» فى بعض النسخ.
- [۵۹] (۳). فى النسخ: «صلاة».
- [۶۰] (۴). انظر الوسائل، ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۲.
- [۶۱] (۱). انظر مفتاح الكرامه، ۳: ۴۰۵.
- [۶۲] (۱). السرائر، ۱: ۱۸۴ و ۱۸۵.
- [۶۳] (۲). فى بعض النسخ: «الترتب».
- [۶۴] (۳). لم ترد (و هذا- الى- المجهول) فى بعض النسخ.
- [۶۵] (۱). كذا فى بعض النسخ: «تعيينه».
- [۶۶] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۶۷] (۱). تهذيب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۵.
- [۶۸] (۱). لم ترد «إن احتمل الجنابه» فى بعض النسخ.
- [۶۹] (۲). فى النسخ: «يريد».
- [۷۰] (۱). انوار الهدايه، امام خمينى، ج ۲، ص ۲۷۵.
- [۷۱] (۲). تنقيح الاصول، ج ۳، ص ۴۵۳؛ تهذيب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۷.

[٧٢] (١). فى بعض النسخ: «من جهة عدم»، و فى آخر: «من عدم».

[٧٣] (١). كذا فى النسخ: «عنها».

[٧٤] (١). فى النسخ: «الواجب».

[٧٥] (١). كذا فى النسخ: «أو».

[٧٦] (٢). كذا فى النسخ: «إن».

[٧٧] (٣). فى النسخ: «و».

[٧٨] (٤). فى بعض النسخ: «المتعین».

[٧٩] (١). انظر الموجز الحاوى (الرسائل العشر لابن فهد): ٦٦.

[٨٠] (٢). انظر كشف الالتباس (مخطوط): ١٣٤.

[٨١] (٣). المسالك ١: ١٥٨.

[٨٢] (٤). روض الجنان: ١٩٤.

[٨٣] (٥). المقاصد العليّة: ١١٧.

[٨٤] (٦). نهاية الأحكام: ١: ٢٨٢.

[٨٥] (٧). المدارك، ٢: ٣٥٩.

[٨٦] (٨). فى النسخ: الترتيب.

[٨٧] (١).

[٨٨] (٢). فى النسخ: «الترتيب».

[٨٩] (٣). فى النسخ: «فى».

[٩٠] (١). فى بعض النسخ: «تعین».

[٩١] (٢). فى بعض النسخ: «و أمّا».

[٩٢] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.

[٩٣] (١). تنقيح الاصول، ج ٣ ص ٦-٤٥٤.

[٩٤] (١). فى النسخ: «فيرجع».

[٩٥] (٢). فى بعض النسخ: «الأقسام».

[٩٦] (١). تهذيب الاصول، ج ٢ ص ٣٢٢.

[٩٧] (١). تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٧٥.

[٩٨] (١). تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٣٢٢-٣٢١.

[٩٩] (١). تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٥٨-٤٥٧.

[١٠٠] (١). هو المفيد الثانى (ولد الشيخ الطوسى)، على ما حكاه عنه الشهيد فى الذكري (الطبعة الحجرية): ١٩١، و انظر الكرامة ٢:

٣٩٩.

[١٠١] (٢). كالمحقق السبزواري فى ذخيرة المعاد: ٢٧٣، و شريف العلماء على ما فى ضوابط الاصول: ٣٢٦، و الشيخ تقى فى هداية

المسترشدین: ٤٤٩، و السيد الجاهد فى مفاتيح الاصول: ٢٨٥.

[١٠٢] (٣). انظر الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨-١٤٩.

- [١٠٣] (٤). انظر الخلاف ١: ١٨٢، المسألة ١٣٨.
- [١٠٤] (٥). فى النسخ: «كلماته».
- [١٠٥] (٦). انظر الذريعة ج ٢ ص ٨٣٢.
- [١٠٦] (٧). راجع الأحكام فى اصول الأحكام لابن حزم ٥: ٤٧، و تفسير القرطبي ٦: ٨٤.
- [١٠٧] (٨). الخلاف ١: ٨٥، المسألة ٣٥.
- [١٠٨] (٩). السرائر ١: ٢٣٢.
- [١٠٩] (١٠). انظر المعارج: ٢١٦-٢١٧، و المعتبر ١: ٣٢، و المختلف ١: ٤٩٥.
- [١١٠] (١١). انظر القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و الذكري ١: ٥٣، و تمهيد القواعد: ٢٧١.
- [١١١] (١). انظر جامع المقاصد ٢: ٢١٩ و ٣٢٨.
- [١١٢] (٢). كالوحيد البهبهاني فى الفوائد الحائرية: ٤٤١-٤٤٢، و المحقق القمي فى القوانين ٢: ٣٠، و صاحب الفصول فى الفصول: ٥١ و ٣٥٧، و الفاضل النراقي فى المناهج: ٢٢١.
- [١١٣] (٣). كما عرفت من الانتصار و الذريعة.
- [١١٤] (٤). كما عرفت من الانتصار و العدة.
- [١١٥] (٥). فى النسخ: «بل الشهيد» و فى بعض آخر: «بل الشهيد».
- [١١٦] (١). انوار الهداية: ج ٢، ص ٢٨٢-٢٧٩- و تنقيح الاصول: ج ٣، ص ٤٦١-٤٦٠.
- [١١٧] (١). فى بعض النسخ بدل «غير طلبية»: «مجملة».
- [١١٨] (٢). كذا فى النسخ: فيلتزم.
- [١١٩] (١). فى النسخ: «غير مبتنية».
- [١٢٠] (٢). فى النسخ زيادة: «رأسا».
- [١٢١] (٣). فى النسخ زيادة: «على».
- [١٢٢] (٤). انظر الفصول: ٢٣٧-٢٣٨.
- [١٢٣] (٥). كاملا- قدس سره، انظر كشف المراد: ٣٤٨ (المسألة الثانية فى وجوب البعث)، و ٤٠٨ (المسألة الخامسة فى الثواب و العقاب)، و كذا المحقق الثانى فى جامع المقاصد ١: ٢٠١-٢٠٢.
- [١٢٤] (١). قواعد الأحكام ١: ٢٦٩.
- [١٢٥] (٢). المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٢: ٢٢١، و انظر مفتاح الكرامة ٢: ٣٢٤.
- [١٢٦] سميعی، جمشید، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [١٢٧] (١). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٠٠-٢٩٨.
- [١٢٨] (١). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٠٣-٢٩٨ و تهذيب الاصول، ج ٢ ص ٣٤٣-٣٤٠ و تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٧٣-٤٧٠.
- [١٢٩] (١). المدثر: ٣.
- [١٣٠] (٢). البقرة: ٢٣٨.
- [١٣١] (٣). المزمل: ٢٠.
- [١٣٢] (٤). الحج: ٧٧.
- [١٣٣] (٥). كما فى البقرة: ٤٣، و آل عمران: ٤٣.

- [۱۳۴] (۶). لم ترد «المستقل» فی بعض النسخ.
- [۱۳۵] (۷). فی بعض النسخ: «رفع».
- [۱۳۶] (۱). راجع مبحث الظن ۱: ۱۲۷-۱۲۸.
- [۱۳۷] (۱). استدلّ به فی ضوابط الاصول: ۳۲۶، و هداية المسترشدين: ۴۵۰.
- [۱۳۸] (۲). «مثل» من بعض النسخ.
- [۱۳۹] (۳). استدلّ به فی ضوابط الاصول: ۳۲۷.
- [۱۴۰] (۴). أشار إلى هذا الوجه فی ضوابط الاصول: ۳۲۶.
- [۱۴۱] (۵). لم ترد «و هو العقاب» فی بعض النسخ.
- [۱۴۲] (۶). هذا الوجه أيضا ذكره فی هداية المسترشدين: ۴۵۰، و ضوابط الاصول: ۳۲۸.
- [۱۴۳] (۱). فی النسخ بدل «المؤاخذه»: «العقاب».
- [۱۴۴] (۲). فی النسخ زیادة: «عنه».
- [۱۴۵] سمیع، جمشید، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۱۴۶] (۱). فی النسخ: «الإناءین».
- [۱۴۷] (۲). فی بعض النسخ زیادة: «إذا».
- [۱۴۸] (۳). لم ترد عبارة (بقی الكلام- الی- العبادات) فی بعض النسخ و كتب عليها فی بعض آخر: «زائد».
- [۱۴۹] (۱). انوار الهدایة: ج ۲، ص ۳۰۳- ر. ک، تهذیب الاصول: ج ۲، ص ۳۴۳، و تنقیح الاصول: ج ۳، ص ۴۷۳.
- [۱۵۰] (۱). هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۵۷.
- [۱۵۱] (۲). الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.
- [۱۵۲] (۳). الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأوّل.
- [۱۵۳] (۱). هو شریف العلماء، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۳۲۹.
- [۱۵۴] (۱). انوار الهدایة، ج ۲، ص ۳۰۵.
- [۱۵۵] (۱). انوار الهدایة، ج ۲، ص ۳۰۵.
- [۱۵۶] (۲). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۷۴.
- [۱۵۷] (۱). المتقدّم فی الصفحة ۳۱۸.
- [۱۵۸] (۲). هو صاحب الفصول فی الفصول.
- [۱۵۹] (۳). «ثم» من بعض النسخ.
- [۱۶۰] (۴). الفصول: ۵۱.
- [۱۶۱] (۱). راجع الصفحة: ۲۹۳-۲۹۴.
- [۱۶۲] (۲). راجع الصفحة: ۳۲۶.
- [۱۶۳] (۳). لم ترد «إثبات» فی بعض النسخ.
- [۱۶۴] (۴). لم ترد عبارة «لو فرض- الی- العقاب» فی بعض النسخ.
- [۱۶۵] (۱). فی بعض النسخ زیادة: «كون الواجب هو».
- [۱۶۶] (۲). فی النسخ بدل (منفی): (ملقی).

- [١٦٧] (٣). في (ظ): (يتبين).
- [١٦٨] (١). الفصول: ٥١.
- [١٦٩] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاري - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [١٧٠] (١). انظر الفصول: ٣٦٣.
- [١٧١] (٢). في النسخ زياده: «أول».
- [١٧٢] (٣). لم ترد عبارة «أيضا من - إلى - وغيرها» في (ظ).
- [١٧٣] (٤). العدة ٢: ٧٥٣.
- [١٧٤] (٥). الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٨٦.
- [١٧٥] (٦). انظر المعتبر ١: ٣٢، و نهاية الوصول (مخطوط): ٤٢٤.
- [١٧٦] (٧). الذكري ١: ٥٢-٥٣.
- [١٧٧] (٨). كالفضل التوني في الوافية: ١٩٩، و صاحب الحدائق في الحدائق ١: ٤٥، و انظر القوانين ٢: ١٣، و مناهج الأحكام: ٢٠٧.
- [١٧٨] (٩). لم ترد «ولا اختصاص - إلى - الوضعي» في بعض النسخ.
- [١٧٩] (١). في النسخ: «الأمر».
- [١٨٠] (٢). لم ترد «الأثر الشامل - إلى - والسيان» في بعض النسخ.
- [١٨١] (١). وردت في بعض النسخ بدل «لكن تصادق، الى، فافهم»: (و هنا يجرى الاصلان لكن لا- حاجة معهما الى التمسك بالنبوي).
- [١٨٢] (١). في النسخ: «المجهول».
- [١٨٣] (٢). لم ترد «و عدمها» في بعض النسخ.
- [١٨٤] (٣). في النسخ «لمركب مأمور»، و في بعض آخر: «للمركب المأمور».
- [١٨٥] (١). لم ترد: «فله وجه» في بعض النسخ.
- [١٨٦] (٢). في (ه): «بملاحظته».
- [١٨٧] (١). في النسخ: «عكن»، و في بعض آخر: «عكرة»، و العكنة: ما انطوى و تثني من لحم البطن سمنا، و العكرة: من عكر، أي عطف و رجع، و المراد من كليهما: انطواء بعض البطن و رجوعه على بعضه الآخر من كثرة السمن.
- [١٨٨] (١). في النسخ: «لا تعين».
- [١٨٩] (٢). في النسخ: «و إذا».
- [١٩٠] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاري - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [١٩١] (١). هو الشيخ محمد تقی في هداية المسترشدين: ١١٣.
- [١٩٢] (٢). في النسخ زياده: «أنه».
- [١٩٣] (١). في النسخ: «المقيد»، و في بعض آخر: «تقيده».
- [١٩٤] (٢). في النسخ: «المقيد».
- [١٩٥] (٣). في النسخ بدل «كالقطع»: «كما يجب القطع»، و في بعض آخر: «كما يقطع».
- [١٩٦] (٤). في بعض النسخ: «للشروط».

- [١٩٧] (١). في النسخ: «فلا يجوز».
- [١٩٨] (٢). في النسخ: «القيّد».
- [١٩٩] (٣). في النسخ بدل «العبادة»: «الصلاة».
- [٢٠٠] (٤). البقرة: ٤٣، ٨٣ و ١١٠ و غيرها.
- [٢٠١] (٥). الوسائل، ٣: ٢٩، الباب ١١، من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.
- [٢٠٢] (٦). الوسائل، ٣: ٢٩، الباب ١٠، من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨ و ٩.
- [٢٠٣] (١). في النسخ: «هناك».
- [٢٠٤] (٢). في بعض النسخ زيادة: «هو».
- [٢٠٥] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [٢٠٦] (١). لم ترد «عدم تقييده» في بعض النسخ.
- [٢٠٧] (٢). في النسخ: «هناك».
- [٢٠٨] (٣). لم ترد «هناك» في بعض النسخ.
- [٢٠٩] (١). في النسخ: هنا.
- [٢١٠] (١). لم ترد (و ترك المتكافئين) في بعض النسخ.
- [٢١١] (١). لم ترد عبارة «فهى - إلى - صرفا» في النسخ، و لم ترد «صرفا» في بعض آخر.
- [٢١٢] (٢). انظر مبحث التعادل و التراجيح.
- [٢١٣] (١). «إذا» من بعض النسخ.
- [٢١٤] (٢). في النسخ بدل «الفعال»: «الغسل».
- [٢١٥] (١). في بعض النسخ زيادة: «متعلق».
- [٢١٦] (٢). في النسخ بدل «فيهما»، و في بعض بدلها: «في المسائل المتقدمه المحكومه بالبراءة فيها»، و في بعض آخر بدلها: «في المسائل المتقدمتين المحكوم فيها بالبراءة».
- [٢١٧] (٣). في النسخ: «لتعلق».
- [٢١٨] (٤). في النسخ زيادة: «بما عداه»، و في بعض آخر زيادة: «لما عداه».
- [٢١٩] (١). اصول كافي، ج ٣، ص ٣٩٧-٣٩٩، و وسائل الشيعه، ج ٤، ص ٣٤٧، ح ٧.
- [٢٢٠] (٢). تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٩٣-٤٩٨، انوار الهدايه، ج ٢، ص ٣٢٤-٣٢٨، و تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٩.
- [٢٢١] (١). و هو الشك في الجزء الخارجى.
- [٢٢٢] (٢). وردت في النسخ بدل «أما الأول - إلى - حكمهما»: «و الظاهر اتحاد حكمهما، و الكلام فيه هو الكلام فيما تقدم»، إلا أن في بعض النسخ بدل «فيه»: «فيها».
- [٢٢٣] (٣). لم ترد لفظ الجلاله في بعض النسخ.
- [٢٢٤] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [٢٢٥] (١). في النسخ زيادة: «في».
- [٢٢٦] (٢). نهاية الوصول (مخطوط): ١٧٤.
- [٢٢٧] (٣). المعترض هو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم، انظر المعالم (الطبعة الحجرية): ١٥٥، الحاشية المبدوءة بقوله:

- «الجمع بين الدليلين لا ينحصر... الخ».
- [٢٢٨] (٤). القوانين: ٣٢٥-٣٢٦.
- [٢٢٩] (١). فى النسخ: «ذكره».
- [٢٣٠] (٢). فى النسخ زياده: «وجود».
- [٢٣١] (٣). لم ترد «و» فى بعض النسخ.
- [٢٣٢] (٤). انظر القوانين ٢: ٣٩.
- [٢٣٣] (١). شرح منظومه، ج ٢، ص ٣٤٨؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٧٢-٢٧٣.
- [٢٣٤] (١). حكمت متعاليه، ج ٢، ص ٣٩-٣٧.
- [٢٣٥] (١). انوار الهدايه، ج ٢، ص ٣١٤-٣١٠.
- [٢٣٦] (١). فى النسخ: «بالمبتابين».
- [٢٣٧] (٢). فى النسخ: «لهما».
- [٢٣٨] (٣). الوسائل، ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.
- [٢٣٩] (٤). عوالى اللآلى، ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.
- [٢٤٠] (٥). فى النسخ: «فالمسألة».
- [٢٤١] (١). لم ترد «ذلك» فى بعض النسخ.
- [٢٤٢] (٢). فى النسخ زياده: «الجزئية أو».
- [٢٤٣] (٣). فى النسخ زياده: «و الجزئية».
- [٢٤٤] (١). فى النسخ: «أو».
- [٢٤٥] (٢). راجع مجمع البحرين، ٦: ٢٥٧، والقاموس المحيط، ٤: ٢٢٩.
- [٢٤٦] (٣). كما فى المبسوط، ١: ١٠٠، و التذكرة، ٣: ٩٩-١٠٠.
- [٢٤٧] (٤). كما فى جامع المقاصد، ٢: ١٩٩، و روض الجنان، ٢٤٩.
- [٢٤٨] (٥). فى النسخ: «الاختلال».
- [٢٤٩] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [٢٥٠] (١). المستدرک، ٤: ١٥٨، الباب الاوّل من ابواب القراءة، الحديث ٥.
- [٢٥١] (١).
- [٢٥٢] (٢). الوسائل، ٥: ٥٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأوّل.
- [٢٥٣] (٣). فى النسخ: «لتوجه».
- [٢٥٤] (١). فى النسخ زياده: «إطلاق».
- [٢٥٥] (١). لم ترد عبارة «نعم - إلى - فافهم» فى بعض النسخ.
- [٢٥٦] (٢). هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٥٧.
- [٢٥٧] (٣). لم ترد «بها» فى بعض النسخ.
- [٢٥٨] (٤). الوسائل، ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.
- [٢٥٩] (٥). الوسائل، ٥: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.



[۲۶۰] (۶). الوسائل، ۴: ۷۶۹، الباب ۲۹ من أبواب القراءة، الحديث ۲.

[۲۶۱] (۷). انظر الوسائل، ۴: ۷۶۶-۷۷۱، الباب ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰ من أبواب القراءة، و الروايات متعدّدة.

[۲۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۶۳] (۱). انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۸.

[۲۶۴] (۱). سوره بقره، آیه ۲۸۶.

[۲۶۵] (۱). نهائیه الافکار، ج ۳، ص ۴۲۶.

[۲۶۶] (۱). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۰۷-۵۱۱ و ر. ک: انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۴۳ تا ۳۴۷.

[۲۶۷] (۱). لم ترد «اشترط» فی بعض النسخ.

[۲۶۸] (۲). فی النسخ زیاده: «ربما».

[۲۶۹] (۳). الوسائل، ۴: ۷۷۹، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث الأول.

[۲۷۰] (۴).

[۲۷۱] (۱). فی النسخ زیاده: «بها».

[۲۷۲] (۲). لم ترد «ذلك» فی بعض النسخ.

[۲۷۳] (۳). المعتمر ۲: ۳۷۹.

[۲۷۴] (۴). استدلل به الشهيد الثاني فی تمهید القواعد: ۲۷۳.

[۲۷۵] (۱). انظر الوسائل ۱: ۱۷۴، أبواب نواقص الضوء، و ۴: ۱۲۴۰، الباب الأول من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ۹، و الصفحة

۱۲۴۴، الباب الثاني منها، الحديث ۱۶.

[۲۷۶] (۲). انظر المبسوط ۱: ۱۱۷، و السرائر ۱: ۱۰۶، و الشرائع ۱: ۱۷-۱۸ و ۹۱۱، قواعد الأحكام ۱: ۲۸۰.

[۲۷۷] (۱). الرادّ هو صاحب الفصول.

[۲۷۸] (۲). الفصول: ۵۰.

[۲۷۹] (۱). فی النسخ: «للهيئة الاتصاليّة».

[۲۸۰] (۲). لم ترد «إنّ» فی بعض النسخ.

[۲۸۱] (۳). فی النسخ: «المبتنيّة».

[۲۸۲] (۱). وردت عبارة «و بما ذكرنا- إلى- النسيان» فی النسخ بعد قوله: «و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب» فی الصفحة

السابقة.

[۲۸۳] (۱). سورة محمّد صلّى الله عليه و آله: ۳۳.

[۲۸۴] (۲). لم نعثر على الاستدلال بهذه الآية فی كتب الشيخ و لا فی كتب غيره لإثبات صحّة العبادة عند الشك في طرّ مانع.

نعم، استدلل بها جماعة لإثبات حرمة قطع الصلاة لغير حاجه، انظر تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۹، و الذكري (الطبعة الحجرية): ۲۱۵، و روض

الجنان: ۳۳۸، و الرياض ۳: ۵۱۶. و لم نعثر على الاستدلال بها فی كتب الشيخ مطلقا.

[۲۸۵] (۳). البقرة: ۲۶۴.

[۲۸۶] (۴). البقرة: ۲۶۲.

[۲۸۷] (۱). فی النسخ زیاده: «عليه».

[۲۸۸] (۲). أي: \i: \i و لا تُبطلوا أعمالكم\ E.

[٢٨٩] (٣). سوره محمد صلى الله عليه وآله: آيه ٣٣.

[٢٩٠] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.

[٢٩١] (١). أمالى الصدوق: ٤٨٦، المجلس ٥٨، الحديث ١٤، و ثواب الأعمال: ١١، و انظر الوسائل ٤: ١٢٠٦، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٥.

[٢٩٢] (٢). كذا فى النسخ: «لا تمامه».

[٢٩٣] (١). لم نعثر على الروايه، نعم قال المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة: (٢: ٢٦٤): «و قيل: معناه لا تبطلوا بالكفر». و فى التفسير الكبير للرازى: (٢٧: ٧٢): «أن الآية تحتمل وجوها، أحدها: و لا تشركوا فبطل أعمالكم».

[٢٩٤] (٢). فى بعض النسخ زياده: «مستحبا».

[٢٩٥] (٣). فى النسخ: «و أن».

[٢٩٦] (١). الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٢.

[٢٩٧] (٢). الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأول.

[٢٩٨] (٣). لم نق عليه فى تفسير العياشى، نعم حكاها فى الوسائل عن الخصال، انظر الوسائل ٥: ٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨، و الخصال: ٦٠٤، باب الواحد إلى المائة، ضمن الحديث ٩.

[٢٩٩] (٤). الوسائل ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث الأول.

[٣٠٠] (٥). الوسائل ٩: ٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

[٣٠١] (٦). وعد المصنّف سابقا- فى الصفحة ٣٧٠- أن يبين معنى الزيادة فى الصلاة هنا، لكن أحاله هنا- أيضا- على مقام آخر، انظر كتاب الصلاة للمصنّف ١: ٣٩٩.

[٣٠٢] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.

[٣٠٣] (١). فى النسخ: «الاختلال».

[٣٠٤] (٢). الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

[٣٠٥] (٣). فى النسخ: «الاختلال».

[٣٠٦] (٤). الوسائل ٥: ٣٤٦، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.

[٣٠٧] (٥). لم ترد «عمدا و» فى بعض النسخ.

[٣٠٨] (١). لوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأول.

[٣٠٩] (١). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٤٧-٣٥٠.

[٣١٠] (١). تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٥١٤.

[٣١١] (١). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٥٠-٣٥١.

[٣١٢] (٢). تمهيد القواعد، ص ٢٧٣.

[٣١٣] (٣). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٥١.

[٣١٤] (١). انوار الهداية، ج ٢، ص ٣٥٣-٣٥٥.

[٣١٥] (٢). وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣١، ح ٢.

[٣١٦] (١). همان منبع: ح ١.

[٣١٧] (٢). همان منبع، ج ٦، ص ١٠٥، ح ١.

- [٣١٨] (٣). همان منبع، ج ٨، ص ٥٠٨، ح ٨.
- [٣١٩] (٤). وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٩١، ح ٥.
- [٣٢٠] (١). في النسخ: «تعذر».
- [٣٢١] (٢). في النسخ: «تعذر».
- [٣٢٢] (٣). في بعض النسخ زياده: «فيه الأمر».
- [٣٢٣] (٤). لم ترد «أعنى الكل» في بعض النسخ.
- [٣٢٤] (١). انظر مطارح الأنظار: ٢١٦، و الفصول: ٢٢٣.
- [٣٢٥] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [٣٢٦] (١). في النسخ: «و دعوى».
- [٣٢٧] (٢). لم ترد «أهل» في بعض النسخ.
- [٣٢٨] (٣). في بعض النسخ زياده: «أعم من».
- [٣٢٩] (٤). عوالي اللآلي ٤: ٤٨، الحديث ٢٠٦.
- [٣٣٠] (٥). نفس المصدر، الحديث ٢٠٥.
- [٣٣١] (٦). نفس المصدر، الحديث ٢٠٧.
- [٣٣٢] (١). انظر التنقيح الرائع ١: ١١٧، و الرياض ١: ٢٢٢، و ٦: ٢٠١، و الفوائد الحائريه: ٤٣٧-٤٣٨، و مفاتيح الاصول: ٥٢٢.
- [٣٣٣] (٢). هذه المناقشه من الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٣.
- [٣٣٤] (٣). هذه المعارضه مذكوره في العوائد أيضا: ٢٦٣-٢٦٤.
- [٣٣٥] (١). القائل هو الفاضل النراقي أيضا في العوائد: ٢٦٥.
- [٣٣٦] (٢). في النسخ زياده: «في الروايه».
- [٣٣٧] (٣). بم ترد «سقوط» في بعض النسخ.
- [٣٣٨] (٤). في النسخ بدل «بسبب»: «عند».
- [٣٣٩] (١). «عدم» من بعض النسخ.
- [٣٤٠] (٢). في النسخ زياده: «عقليا».
- [٣٤١] (١). القائل هو الفاضل النراقي أيضا في العوائد: ٢٦٥.
- [٣٤٢] (١). لم ترد «و» في بعض النسخ.
- [٣٤٣] (١). كذا في النسخ، و المناسب: (لم تجر).
- [٣٤٤] (٢).
- [٣٤٥] سميعي، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ١٣٨٧ ش.
- [٣٤٦] (١). انظر الرياض ٢: ١٥٤.
- [٣٤٧] (٢). الوسائل ٢: ٦٨٣، الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.
- [٣٤٨] (٣). في النسخ: «فيها».
- [٣٤٩] (٤). وردت عبارة «الصدر المفروض - إلى - فتقيده» مختلفه في النسخ.
- [٣٥٠] (١). الوسائل ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، و الآيه من سورة الحج: ٧٨.

- [۳۵۱] (۲). فی النسخ: «لم یکن».
- [۳۵۲] (۳). لم ترد فی بعض النسخ: (خاصّ).
- [۳۵۳] (۱). فی النسخ: «أجزائه».
- [۳۵۴] (۲). فی النسخ زیاده: «و ترک الشرط بإتیان جمیع الأجزاء أو بعضها بغير شرط».
- [۳۵۵] (۳). فی النسخ زیاده: «فی».
- [۳۵۶] (۱). فی النسخ: «و».
- [۳۵۷] (۲). لم نقف علیه.
- [۳۵۸] (۳). حکاه فی المعتمر (۲: ۳۰۴) عن بعض الأصحاب، و استقر به الشهد فی البیان: ۱۶۲، و الدروس ۱: ۱۷۵، و قواه الشهد الثانی فی الفوائد الملیئه ۲: ۳۹۰، و انظر مفتاح الکرامه ۲: ۳۹۰.
- [۳۵۹] (۴). کذا فی النسخ، و المناسب: «لا تتعلّق».
- [۳۶۰] (۱). لم ترد «من العقل و النقل» فی بعض النسخ، و فی بعض آخر بدلها: «من الفعل و الترك».
- [۳۶۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- [۳۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

## درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم  
 جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در

نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:

[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی

جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰ IR۹۰-

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

